

قام الطالب بتقريب الملاحظات المطلوبة
الجنة

والمملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القري
كلية الدعوة وأصول الدين
فروع العقيدة

د. بركات عبد الفتاح دويدار
د. طلعت غنام
د. مصطفى علي
١٤٠٩ ١٨ ١٤



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠١٦٥١

أستاذ الدكتور عبد الرحمن

مريسة الوهب وسنة الشهور

للإمام الفقيه المحدث الملا علي بن سلطان محمد القاري المتوفى سنة ١٠١٤ هـ

دراسة وتحقيق

عبد الرحمن علي

١٤٠٩



إشراف فضيلة الدكتور

بركات عبد الفتاح دويدار

الجزء الأول

١٤٠٩ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل والعرفان الجميل لفخيلة الاستاذ الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار ، المشرف على هذه الرسالة والذي بذل لى الكثير من وقته وجهده ، وغمرنى بتوجيهاته النافعة وأقادنى بملاحظاته القيمة ، والذي مافتئ يشد من عزمى وهمتى بسماعته وبره ولطفه ، فجزاه الله عنى وعن طلبة العلم خير الجزاء .

كما أتوجه بالشكر الى كل من مد الى يد العون والمساعدة ، وأخص منهم الاخ الكريم الدكتور الفاضل موفق بن عبد الله بن عبد القادر ، والاخ العزيز عبد الله عبد الكريم محمد .

كما أتوجه بالشكر العظيم الى والدى الكريمين ، رعاهما الله تعالى وحفظهما وأجزل مشوبتهما ، وأهل بيتى مانهم الله وحفظهم .

عبد الله على الملا

المقدمة

الحمد لله البر الودود ، ذى الغفل والانعام والجود ،
برى البرايا وقطر الوجود ، وفتق الكون ولاشعور ، أحمده
أبلغ حمد وأكمل له ، وأزكاه وأشمله ، وأشهد أن لا اله الا الله
وحده لا شريك له ، شهادة أدخرها ليوم الدين ، وأشهد أن
سيدنا محمدا عبده ورسوله ، الممطفى الأمين ، صلى الله عليه
وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد :

فإن الله تعالى ختم الدين بالشرعية المنزلة على خاتم
النبیین والمرسلین ، سيدنا محمد على الله عليه وسلم ،
فلادين بعد دينه كما لا نبى بعده . وقد كتب الحق ، جل وعلا ،
لهذا الدين الكمال لقوله تعالى : {اليوم أكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً}

سورة المائدة : (٣)

والحفظ والبقاء ، لقوله تعالى : {أتأمنون} سورة الحجر : (٩)

فهو الدين الكامل التام ، المحفوظ من كل دخيل وغريب
المنزه عن كل تبديل وتحريف ، والمقدس عن كل زيادة
ونقصان .

قد تكفل الحق جل وعلا ، بحفظ هذا الدين من جميع
جوانبه ، عقيدة وشرعية ، علما وعملا ، بأن هيا له الرجال
المخلمين ، الذين عنوا به ، حفظا ودراسة وتديسا على مر
العصور ، عناية يعجز اللسان عن نعته ووصفه ، والبنان عن
خطه ورقمه ، والجنان عن تموره ولحظه ، عناية خصها الله
بهذا الدين دون سواه ، ليكون حجة الله على خلقه ، عناية
أدهشوا بها أهل الأرض جميعا ، وكان من نتاج هذه العناية
البالغة هذا التراث العلمى العاقل الذى خلفوه لنا ، فى
شتى الفنون العقلية والعقلية ، ومن جوانب هذا الدين ،
الذى عنى به العلماء قديما وحديثا ، والذى هو أساس الدين
وعموده ، العقيدة فى الله وصفاته ، المسمى بأصول الدين ،
فقد تكفل الحق ، جل وعلا بحفظ هذا الجانب من الدين على
الامة ، إذ هو الأساس الذى ترتكز عليه قوائم بنيان الشرع .

والعقيدة الاسلامية عقيدة فطرية متكاملة ، سهلة
وميسورة ، لا غموض فيها ولا غش ، عقيدة نطقت بذات الله

وصفاته وملته بالخلق ، بالحق والعدل ، الذى تتفق والخطر
السليمة والعقول الرشيدة ، وقد دلت الآيات البيئات والسنن
الواضحات على هذه العقيدة دلالة ظاهرة مبينة .

وعلى الرغم من تكامل هذه العقيدة ووضوحها ويسرها ،
وايفائها لدواعى الدين فى النقص البشرية ، إلا أن هناك من
ركب الأهواء وامتطى البدع والمنكرات ، فلقوا إلى فلسفة
الدين بالثرهات والفلسفات ، فى حديثه عن الذات والصفات ،
وملة الحق جل وعلا بالمخلوقات ، فوقع فى الضلالة وأركن فى
الغواية ، ففل وأضل من بعده .

ومن هؤلاء الذين حادوا عن جادة الصواب واشتغلوا
بالتصوف والفلسفة بل وفلمفوا التصوف ، الشيخ محمد بن على
المعروف بمحيى الدين بن عربى ، والصمصمى عند كثير من
الموفية بالشيخ الأكبر والكبريت الأحمر ، وقد ألف ابن عربى
مؤلفات عديدة فى فن التصوف ، ملا كثيرا منها بفلسفته
الوجودية ، التى تخالف مريح نصوص الكتاب والسنة ، وماعليه
معتقد أهل السنة ، بل ماعليه عامة المسلمين بشتى فرقهم
وظوائفهم . ومن أهم كتبه - بل ربما كان أهمها وأعظمها
تأثيرا فى أوساط الموفية - كتاب "فصوص الحكم" ، الذى حوى
زبدة وخلاصة فكر ابن عربى الوجودى . وهو كتاب مزج فيه
مؤلفه بين فلسفته الوجودية وبين نصوص الشرع المطهر ، ولوى
تلك النصوص بما تتفق وروح فكره وفلسفته ، فوقع كتابا مليئا
بالكفر والضلال والفساد ، كتابا يعجز الذم عن وصفه ،
يكتنفه الباطل من بين يديه ومن خلفه . لذا فقد انبرى للرد
على مسائل وأفكار هذا الكتاب جمع من العلماء الأفاضل الذين
حركتهم الغيرة لدين الله وحرماته ، فهدموا بنيانه وقوضوا
أساسه ، منهم تقي الدين ابن تيمية الحنبلى ، وهو أول من

فضحه وكشف عن حقيقة مذهبه ، وعلاء الدين البخارى الحنفى ، وبرهان الدين البقاعى الشافعى ، وإبراهيم الحلبي الحنفى ، وغيرهم من العلماء الأجلاء .

ومن هؤلاء الذين حركتهم سواعد الغيرة ، دفاعا عن دين الله تعالى ، العلامة الفقيه المحدث الملا على بن سلطان محمد القارى ، المروى ، الحنفى ، رحمه الله تعالى ، والسدى رد على بعض اقتراءات ابن عربى فى كتابه "فصوص الحكم" ، فى مؤلف سماه "مرتبة الوجود ومنزلة الشهود" . الذى توجهت عنايتى الى دراسته وتحقيقه موضوعا لرسالة الماجستير .

ونظرا لما فى كتاب فصوص الحكم من المنكرات المريضة والكفريات الواضحة ، ونظرا لتمويل كثير من الصوفية عليه ، ونظرا لفصوص عباراته ، وخفاء فلسفته وأصوله التى بنى عليها الكتاب ، ونظرا لثبوت بعض النصوص عن مؤلفه من كتبه الأخرى يوافق فيها عقيدة أهل السنة والجماعة ، توهم تناقض فكره ، أو براءته من فساد الفكر عند من غلب هذه النصوص ، توجهت عنايتى الى دراسة هذا الكتاب وتحقيقه ، لانفذ من خلاله الى دراسة فكر ابن عربى وفلسفته الوجودية ، وإبراز بعض من جوانب فكره وتحقيق القول فى حقيقة مذهبه وعقيدته فى الله وصفاته .

وقد قسمت البحث الى قسمين : أولهما للدراسة ، والآخر للنص المحقق ، أما الدراسة فكانت فى أربعة أبواب :

الباب الأول : عمر على القارى وحياته ، وفيه فصلان :

الفصل الأول : عمر على القارى ، وفيه مقدمة وأربعة مباحث :

- المقدمة : فى تاريخ ولادة على القارى .
- المبحث الأول : الشاه اسماعيل المفوى
والحالة السياسية فى عصره .
- المبحث الثانى : الحالة السياسية فى مكة المكرمة .
- المبحث الثالث : الحالة الاجتماعية فى مكة المكرمة .
- المبحث الرابع : الحالة العلمية فى مكة المكرمة .
- الفصل الثانى : حياة على القارى ، وفيه مبحثان :
المبحث الأول : حياته الاجتماعية .
المبحث الثانى : حياته العلمية .
- الباب الثانى : عمر ابن عربى وحياته ، وفيه فصلان :
الفصل الأول : عمر ابن عربى ، وفيه أربعة مباحث :
المبحث الأول : الحالة السياسية .
المبحث الثانى : الحالة الاجتماعية .
المبحث الثالث : الحالة العلمية .
- المبحث الرابع : مدى تاثر ابن عربى بهذه الأحوال .
- الفصل الثانى : حياة ابن عربى ، وفيه أربعة مباحث :
المبحث الأول : حياته الاجتماعية .
المبحث الثانى : حياته العلمية .
المبحث الثالث : مذهبه الفقهى وعقيدته .
المبحث الرابع : مصنفاته ووفاته .
- الباب الثالث : أهم آراء ابن عربى وموقف العلماء منه
وفيه فصلان :

الفصل الأول : أهم آراء ابن عربى ، وهى :

(١) وحدة الوجود

(٢) وحدة الأديان

(٣) أفعال العباد

(٤) نبوة الأولياء

(٥) ختم الولاية

(٦) انقلاب العذاب عذوبة

الفصل الثانى : موقف العلماء من ابن عربى وآرائه .

الباب الرابع : التعريف بكتاب قصص الحكم ورد الممنف عليه ، وفيه فصلان :

الفصل الاول : التعريف بكتاب قصص الحكم وشروحه والردود عليه ، وفيه مبحثان :

المبحث الاول : التعريف بـ "قصص الحكم" والداعى الى تاليفه واسلوب مؤلفه واهم مسائله
المبحث الثانى : اهميته عند الصوفية وبيان شروحه ومختصراته والردود عليه .

الفصل الثانى : دراسة كتاب رد القصص ، المسمى بـ "مرجبة الوجود ومنزلة الشهود" ، وفيه تمهيد واربعة مباحث :

التمهيد : فى موقف على القارى من ابن عربى .

المبحث الاول : الباعث الى تاليف الكتاب

والمعنى بالرد .

المبحث الثانى : عرض محتوى الكتاب .

المبحث الثالث : منهج المؤلف فى كتابه .

المبحث الرابع : عملى فى التحقيق .

القسم الثانى : النص المحقق .

وقد كان منهجى فى التحقق مايلى :

(١) لما لم أقف على نسخة خطية للكتاب بخط المؤلف أو بخط

أحد تلامذته ، كى أجعلها أصلا ، لجأت الى طريقة

التلفيق بين النسخ المعتمدة ، فثبت النص مقوما

ومصححا ومقبوطا ، باختيار النص المواپ والاصوب من بين

تلك النسخ ، والاشارة الى الفروق فى النسخ فى
العامش .

وقد أهملت الاشارة الى الفروق فى رسم الخط الواقعة فى
بعض النسخ ، كرسم لفظ "مشكاة" و"ملاة" و"ثلاثة" وغيرها
من اللفاظ ، هكذا "مشكوة" ، "ملوة" ، "ثلاثة" . كما
أهملت ايضا الاشارة الى الفروق فى عبارات تسبيح الله
والصلاة على النبى ، والتعرض على الصحب . وماعدا ذلك
فقد نبهت اليه .

(٢) عزوت الآيات القرآنية الى سورها ، مصحوبة بذكر
أرقامها . وكذا خرجت الأحاديث والآثار ، مصحوبة ببيان
درجتها من المحة والضعف وغير ذلك .

(٣) عزوت الأبيات الشعرية والأمثال الأدبية الى مصادرها .

(٤) عزوت أقوال العلماء الى مصادرها ، قدر ماتيسر لى ،
سواء المطبوعة أو المخطوطة .

(٥) ترجمت لكل علم ورد ذكره فى الكتاب ، خلا مشاهير
الصحابة .

(٦) عرفت بالفرق الواردة ذكرها فى الكتاب .

(٧) علقنت على المباحث الكلامية والمقائدية وغيرها من
المباحث المهمة ، مغملا فيها ، غالبا ، آراء العلماء .

(٨) شرحت المصطلحات الموفية الوارد ذكرها فى الكتاب .

(٩) شرحت المفردات اللفوية المبهمة والغريبة .

(١٠) لما كان المصنف كثير النقل عن شرح العقيدة الطحاوية

دون أن ينبه الى ذلك ، لذا فقد اشرت الى هذا النقل
بأن حصرت عبارات شرح الطحاوية بين قوسين ونبعت على
موضعه من الشرح ، وذلك حتى يتميز كلام المصنف عن كلام
الشارح .

(ز)

هذا وأسأل الله تعالى أن يشيبنى على عملى هذا ، وأن
يجعلنى خالما لوجهه الكريم ، وأن يطرح فى البركة والقبول
والحمد لله رب العالمين ، وعلى الله على سيدنا محمد وعلى
آله وصحبه وسلم .

عبد الله على الملا

القسم الأول

الدراسة

الباب الأول

عمر على القارى وحياته

وفيه فملان :

الفصل الأول : عمر على القارى

الفصل الثانى : حياة على القارى

الغمل الأول

عمر على القارى

وفيه مقدمة وأربعة مباحث :

المقدمة فى تاريخ ولادة على القارى

المبحث الأول : الشاه اسماعيل المفلوى
والحالة السياسية فى عمره

المبحث الثانى : الحالة السياسية فى مكة المكرمة

المبحث الثالث : الحالة الاجتماعية فى مكة المكرمة

المبحث الرابع : الحالة العلمية فى مكة المكرمة

العمل الاولعصر على القارىمقدمة فى تاريخ ولادة الملا على القارى .

ولد الامام على القارى فى هراة من بلاد افغانستان ، من غير ماشك ، لكن لم تشر المصادر التى بين ايدينا الى تاريخ ولادته ، حتى نبدا منه فى استعراض احوال عمره ، ولا اشارت المصادر ، ايضا ، الى تاريخ رحلته الى مكة ، واستقراره بها . حتى نبدا منه ، ايضاً فى عرض احوال ذلك العصر فى مكة المكرمة .

لكن الذى ترجع عندي - بعد الوقوف على نص مهم للامام على القارى ، سينتفى ذكره - انه ولد فى هراة فى حدود العقد الاول من القرن الماشر ، اى من سنة (٩٠١هـ) الى سنة (٩١٠هـ) تقريبا . ونشأ فى موطنه هراة مدة من الزمن ، اخذ عن بعض علمائها ، ثم ارتحل بعدها الى مكة . ولا شك فى انه كان مستقرا فى مكة سنة (٩٣٥هـ) ، لان اقدم شيوخه وفاة ، وهو الامام المسند ، شمس الدين الجناجى ، توفى فى هذه السنة ، أما احتمال وجوده فى مكة قبل هذا التاريخ ، فمحتمل .

أما كلام المصنف المنوه به قبل قليل ، والذي استفدت منه ترجميح تاريخ ولادة المصنف ، فهو مائن عليه فى رسالة "شم الموارف" ، عند حديثه عن الفتنة التى جرت من قبل المفسويين الروافض ، فى هراة ، موطن على القارى ، فقد جاء فيها قوله :

"... استاذى المرحوم فى علم القراءة ، مولانا معين الدين بن الحافظ زين الدين من اهل زيارنكا ، هو اول من

(١) ترجمته فى شيوخ المؤلف .

استشهد أيام الرافضة في سبيل الله ، وذلك لما ظهر سلطانهم المسمى بشاه اسماعيل ، وفتح العراق ، ، أرسل الى خراسان مكتوباً فيه اظهار غلبته ، ، وكتب في آخره سب بعض الصحابة من الاكابر والاميان ، وكان الحافظ المذكور خطيباً في جامع بلد هراة . فامر بقراءته فوق المنبر بالاملاء عند حضور العلماء ، والمشايخ والامراء ، ومن جملتهم العلامة الولي ، شيخ الاسلام المروزي ، سبط المحقق الرباني مولانا سعد الدين التفتازاني . فلما وصل الخطيب الى محل السب ، انتقل عنه الى طريق الادب ، فتعصب الارفاض بهذا السب ، وقالوا : تركت المقصود الاعظم ، والمطلب الاكبر ، فاعد الكلام ليكون على وجه التمام . وتوقف الخطيب في ذلك المقام ، ف اشار شيخ الاسلام اليه ان يقرأ ماهو المصطور ، لان عند الاكراه لاجتراح عليه ، فأبى من السب ، وصمم على اختيار العزيمة على الرخصة الذميمة . فنزلوه وقتلوه وحرقوه . ثم لما جاء السلطان الى خراسان ، وطلب شيخ الاسلام ، وماتر اكابر الزمان ، وأمر الشيخ بالسب في ذلك المكان ، امتنع عنه رماء الرحمن . فاعترض عليه بانك أمرت به الخطيب سابقاً ، فكيف تخالف الامر لاحقاً . فقال : ذلك كما ترى فتوى ، وهذا كما ترى تقوى ، ورايت ذلك الوقت كان أيام الفتنة التامة ، وهجوم الخلائق والعامه ، ورايت اليوم انى تحت السلطنة التي

(١) حفيد التفتازاني (... - ٩١٦هـ) .

هو أحمد بن يحيى بن محمد بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ، المروزي ، سيف الدين ، شيخ الاسلام ، الحنفي ، كان وحيد زمانه ، وفريد عمره ، ولي قضاء هراة مدة ثلاثين سنة . ولما دخلها الشاه اسماعيل المصغوي ، كان المصفي ممن جلسوا لاستقباله في دار الاسارة ، ولكن الشاه أمر بقتله مع جماعة من علماء هراة ، ولم يعرف له ذنب ، ونعت بالشهيد . له عدة كتب منها ، مجموعة سميت " الدر النفيد في مجموعة الحفيد " ، و" حاشية على شرح التلخيص " ، و" شرح تهذيب المنطق " ، وغيرها .

انظر ترجمته في : روفاات الجنسات ٢٤٢/١ ، هدية العارفين ١٣٨/١ ، الاعلام ٢٧٠/١ .

يجب عليك فيه العدالة ، وسماع مايتعلق بهذه المقالة ،
وتمحيح ما يكون العمل به أولى فى هذه الحالة . فماله عن
كيفية ، وتحقيق ماهيته وكميته . فقال : افعل أحد هذين
الشيئين من الأمرين الحسنين : أولهما انى أثبت لك مذهب
أهل السنة والجماعة هو الحق ، وغيره هو الباطل ، وذلك
بأنى أظهر لك تصانيف آبائك وأجدادك من المشايخ الذين
سلفوا فى بلادك بخطوطهم ، وتعمل ما فى سطورهم وفق ما فى
مدورهم ، وإن كانوا الآن فى قبورهم . وثانيهما : أنك تنادى
من علماء مذهبك ، وفلاء مشربك فتباحث فى مجلسك ، فمن غلب
فى الحجة نقلا ومقلا ، فيتبع فرما وأملا . فشاور وزراءه
وأمرائه وعلماءه وفلاءه . فقالوا : هذا عالم كبير ، وفله
كثير ، لا يغلبه أحد منا فى الكلام . وآباؤك وأجدادك صنعوا
فى زمن المستتر ، وكان يجب عليهم التقية فى هذه القضية .
فتبعهم ، وسار من أهل الطغيان والكفران ، كفرعون ، حيث
شاور هامان . فقتله شعيدا ، وجعله سعيدا .

فهذا الذى فى غاية الأهمية ، إذ يدل على تاريخ وفاة
أحد شيوخه . وإذا علمنا أن تاريخ استيلاء الشاه اسماعيل بن
حيدر الصفوى على هراة ، وتاريخ وفاة حفيد التفتازانى ،
شيخ الاسلام الهروى ، كانا فى سنة (٩١٦هـ) ، علمنا أن وفاة
معين الدين ، شيخ على القارى ، كان فى نفس السنة أيضا ،
يدل على ذلك اتعال قمة المحاوراة التى دارت بين شيخ الاسلام
الهروى والشاه اسماعيل ، بقمة مقتل الشيخ معين الدين .
وعلى افتراض كون الفصل طويلا بين القمحين - ولاظنه كذلك ،
اذ سياق الكلام يدل على اتماله - فإن هذا يبنى أن الشيخ
معين الدين ، شيخ الملا على القارى ، توفى قبل سنة (٩١٦هـ)
لابعدها . على أن الروايف لم يستولوا على هراة إلا فى سنة

(٩١٦هـ) كما سيأتى بيانه ، فالمرجح بغلبة الظن المقاربة لليقين أنه توفى فى نفس السنة المذكورة .

فإذا كان تاريخ وفاة الشيخ معين الدين ، شيخ الملا على القارى كان فى سنة (٩١٦هـ) ، وكان الملا على القارى قد درس عليه قراءة القرآن ، كما أشار بنفسه الى ذلك ، علمنا أن على القارى كان آنذاك حديث السن ، صغيراً ، إذ العادة اقتضت أن يرسل الآباء أولادهم الى الكتاتيب لقراءة القرآن وحفظه من سن التمييز والفهم ، أى من سن الخامسة الى العاشرة . فإذا ما تجاوزنا فى تقدير تاريخ ولادة الملا على القارى ، جعلناه فى حدود سنة (٩٠١هـ) الى حدود سنة (٩١٠هـ) . وقد نشأ فى هراة مدة من الزمن ، غير أنه لم يطل المقام بها ، إذ ارتحل الى مكة بعد ذلك ، وكان مستقراً بها سنة (٩٣٥هـ) ، كما تقدم التنبؤ به .

ولما كان الملا على القارى قد قضى غالب حياته وعمره فى المقام بمكة المكرمة ، لذا توجهت عنايتى الى دراسة أحوال عمره فيها . وقبل ذلك أود الإشارة الى طرف من أخبار الطاغية الشاه اسماعيل الصفوى ، أول سلاطين الدولة الصفوية والحالة السياسية فى عمره .

المبحث الأولالشاه اسماعيل بن حيدر الصفوي
والحالة السياسية في عصره

(١)
هو الشاه اسماعيل بن الشيخ حيدر بن الشيخ جنيد بن
الشيخ ابراهيم ، المعروف بشيخ شاه ، بن خواجه سياهبوش ،
ابن الشيخ صدر الدين موسى بن الشيخ صفى الدين الاردبيلى .
والى هذا الاخير ينسب الصفويون .

وتصل الكتب التى أرخت للمفويين نسب الشيخ صفى الدين
الى الحسين بن على بن أبى طالب ، رضى الله عنهما . كما
تذكر بعض المصادر ان الشيخ صفى الدين كان سنيا ، على مذهب
الامام الشافعى . وأن الرفض والتشييع ظهر فى أحفاده فيما
بعد ، لكن الذى يظهر من سيرة ذريته فيما بعد عند تمكنهم من
السلطة ، ان جدهم صفى الدين كان شيعى المخبر ، سنى المظهر
حسبما افادته بعض النصوص والوقائع .
(٢)

وكان الشيخ صفى الدين صاحب زاوية فى اردبيل ، وله
سلمة فى المشايخ ، أخذ عن الشيخ زاهد الكيلانى ، وحزج من

-
- (١) انظر ترجمته فى : هدية الحارفين ٢١٧/١ ، دائرة
المعارف الاسلامية ١٧٥/٢ .
(٢) انظر : تاريخ المفويين وحفارتهم ٢٨/١ .
(٣) انظر : الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ١٨٤ ، تاريخ
المفويين وحفارتهم ٣٩/١ .
(٤) انظر : تاريخ المفويين وحفارتهم ٢٩/١ .

فاطمة ابنة الشيخ زاهد . كما له سلسلة تنتهي بوسائط الى
 الشيخ أحمد الغزالي . وبعد وفاة الشيخ زاهد صار الشيخ صفى
 الدين خليعته . وقد كانت ولادته سنة (٦٥٠هـ) ووفاته سنة
 (٧٣٥هـ) .^(١)

وكان قد عهد فى مرض موته الى ابنه صدر الدين موسى
 (٧٠٤ - ٧٩٤هـ) ، الذى خلفه ، بعد وفاته ، ابنه سياهبوش
 (... - ٨٣٠هـ) ، فأخذ مقام الارشاد بعد ابيه مدة طويلة من
 الزمن تزيد على ست وثلاثين سنة . وبعد وفاته خلفه فى رئاسة
 الطريقة الصقوية ابنه شيخ شاه (... - ٨٥١هـ) ، الذى ظل فى
 مقام الارشاد قرابة ثلاثين سنة . وخلفه بعد وفاته ابنه
 الشيخ جنيد (... - ٨٦٠هـ) ، الذى صبغ الطريقة الصقوية
 صبغة مياسية ، وهو أول من فعل ذلك من شيوخ هذه الطريقة ،
 ولعل هذا يرجع الى كثرة أتباعه ومريديه . فقد استطاع
 الشيخ جنيد أن يقيم حكما مستقلا فى مدينة "اردبيل" . بل
 لما رأى تزايد عدد أتباعه ومريديه ، بعد فترة من الزمن ،
 فكر فى تأسيس مملكة ودولة مستقلة ، فحول مريديه الى جنود
 وعساكر ، وتوجه الى شيروان مهاجما حاكمها ، ولكنه هزم ،
 وقتل بأمر من "شيراوانشاه" سنة (٨٦٠هـ) . فخلفه من بعده فى
 رئاسة المريدين ابنه حيدر (... - ٨٩٣هـ) ، والذى فكر فى
 الانتقام لابيه من حاكم "شيروان" ، فجهز جيشا من أتباعه
 لهذا الغرض ، وميزهم بأرتداء كل واحد منهم قبعة حمراء .

-
- (١) انظر : تاريخ الصقويين وحضارتهم ٣٠/١ .
 (٢) هو أحمد بن محمد بن محمد ، الطوسي ، الغزالي ، أبو
 الفتوح ، شهاب الدين ، شقيق حجة الاسلام أبى حامد
 الغزالي . توفى سنة (٥٢٠هـ) .
 ترجمته فى : وفيات الاعيان ٩٧/١ ، البداية والنهاية
 ١٩٦/١٢ . وانظر : الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ١٨٢
 (٣) انظر أخبار صفى الدين وأبنائه الآتى ذكرهم فى : تاريخ
 الصقويين وحضارتهم ٢٨/١ وما بعدها .
 (٤) "شيروان" : منطقة على الساحل الغربى لبحر الخزر .
 انظر : دائرة المعارف الاسلامية ٢٢/١٤ .
 (٥) انظر : تاريخ الصقويين وحضارتهم ٣٤، ٣٣/١ .

ومنذ ذلك الوقت صار أتباع الشيخ حيدر يعرفون بـ
 "القرلباش" ، أى حمر الرؤوس . وتوجه بالجيش لقتال حاكم
 شيروان ، لكن استطاع حاكم شيروان أن يلحق به الهزيمة ،
 وأن يقتل الشيخ حيدر سنة (٨٩٣هـ) ، بعد أن جاءه المدد من
 زعيم قبيلة "آق قويونلو" ^(١) .

وقد كان للشيخ حيدر عند مقتله ثلاثة أولاد ، هم
 إبراهيم ميرزا ، واسماعيل ميرزا ، الذى ولد سنة (٨٩٢هـ) ،
 وسلطان على ، وهو أكبر اخوته . وقد خلف هذا الأخير أباه فى
 رئاسة الفرقة . وقد بادر الى جمع المريدين حوله ، وحرصهم
 على الانتقام لدم أبيه ^(٢) .

وقد أقلق هذا التجمع الكبير السلطان يعقوب آق
 قويونلو ، فأرسل الى حاكم أردبيل يطلب منه اعتقال أولاد
 حيدر ، فاعتقلهم وسلمهم الى حاكم فارس الذى سجنهم فى قلعة
 "اسطخر" سنة (٨٩٨هـ) . ولكن بعد موت السلطان يعقوب ،
 وتولى السلطان رستم ميرزا الحكم ، أطلق سراحهم ، فالتف
 "القرلباش" حولهم من جديد . وأعاد سلطان على بن حيدر
 تكوين جيشه من جديد .

لكن هذا التجمع الضخم أشار دفينة السلطان رستم ميرزا
 رئيس طائفة آق قويونلو قد سلطان على ، ف وقعت بينهم الوحشة
 ثم الحرب ، حتى قتل فيها سلطان على ^(٣) .

وقد مآت حالة اسماعيل وأخيه إبراهيم بعد وفاة
 أخيهما سلطان على ، لذا ، ولمفر سنهما ، أخفاهما مريدى
 البيت الصفوى فى منطقة "كيلان" بعيدا عن رقابة رستم ميرزا
 وبعد مدة انتقلا الى منطقة "لاهجان" فى رعاية حاكمها ، الذى

(١) تاريخ الصفويين وحفارتهم ٣٥/١ ، الاعلام بأعلام بيت

الله الحرام ص ١٨٤ .

(٢) تاريخ الصفويين وحفارتهم ٣٦/١ .

(٣) المرجع السابق ٣٧/١ .

سلمهما الى أحد الشيوخ الذي قام بتربيتهما وتعليمهما .
وقد نشأ اسماعيل وترعرع مدة تقرب من خمس سنوات في "لاهجان"
يتلقى فيها التشيع ، حتى شبعته روحه بهذه النزعة ، التي
سوف تظهر آثارها على سياسته فيما بعد .

كانت فرقة "القليباش" قد قويت ، وكثر دعائها
وأتباعها ، في فترة تستر اسماعيل بن حيدر . فأراد أتباع
ومريدو البيت الصفوي أن يفتنوا هذه الفرقة ، فأخرجوا
اسماعيل من مكان اختفائه وتمتره ، وعينوه سلطانا عليهم ،
وذلك في سنة (٩٠٥هـ) ، وعمره يومئذ ثلاث عشرة سنة . وقد
فكر السلطان اسماعيل أول ما فكر في الانتقام لأبيه من حاكم
"شيروان" فرخ يسار ، الذي كان قد قتل أباه حيدر ، فتوجه
اليه سنة (٩٠٦هـ) على رأس جيش قوامه سبعة آلاف مقاتل من
رجال القليباش . واستطاع أن ينتصر على جيش حاكم "شيروان"
وأن يقتله .^(١) وقد بدت علامات الحقد والقسوة على الشاه
اسماعيل عقب انتصاره في هذه المعركة ، فقد أحووا اليه
بحاكم "شيروان" أسيرا ، فأمر أن يضعوه في قدر كبير
ويطبخوه ويأكلوه ، ففعلوا كما أمروا وأكلوه .^(٢) كما أقام
برجا من رؤوس القتلى ، كما خرب مقابر حكام شيروان ، ونهب
قبر خليل الله والد فرخ يسار .^(٣)

وهكذا بدأ ظهور أمر الشاه اسماعيل الصفوي على ساحة
المصراع السياسي بين القوى والحكومات المتعددة في بلاد
العجم عامة ، وفي إيران خاصة .

وهنا لابد من الإشارة الى الحكومات والدول التي كانت
تحكم بلاد العجم عامة ، وإيران خاصة ، وقت ظهور دولة الشاه
اسماعيل .

(١) تاريخ المغويين وحضارتهم ١/٥٢٠٥١ .
(٢) الاعلام بعلام بيت الله الحرام ص ١٨٤، ١٨٥ .
(٣) تاريخ المغويين وحضارتهم ١/٥٢٠٥٢ .



* كانت ايران في عصر الشاه اسماعيل مقسمة الى حكومات متعددة مستقلة ، استطاعت ان تنفصل وتستقل عن حكم دولة التيموريين . وقد كان أشهر هذه الحكومات المستقلة ، هي حكومة أسرة "آق قويونلو" التركمانية الأصل ، والتي كانت تقطن آسيا الوسطى . والتي نزلت الى ايران منذ زمن بعيد . ومؤسس هذه الأسرة هو بهاء الدين قراعثمان ، ولقبه قرايلك ، والمتوفى سنة (٨٣٨هـ) ، والذي كان يرأس إمارة صغيرة في ناحية ديار بكر ، ثم اتسعت أملاك هذه الأسرة في عهد ابنائه وأحفاده الى ان شملت أذربيجان ، وتبريز ، ومدن الأنابول الشرقية ، وغيرها .

* أما خراسان والتي كانت تضم عدة أقاليم ومدن ، كبلاد أفغانستان ، ونيسابور ومرو ، وسرخس ، وغيرها ، فقد كانت مقسمة تحت حكم كل من التيموريين ، والذين كان مركز حكمهم في الهند ، والأزبكية الذين كان مركز حكمهم في بلاد ماوراء النهر ، وقد كان الأزبكية يحكمون الجزء الشرقي من ايران ، بالإضافة الى حكمهم لبلاد ماوراء النهر .

- (١) تاريخ الصفويين وحفارتهم ١١/١ .
- (٢) كلمة "آق قويونلو" معناها : "أصحاب القطيع الأبيض" . وقد كانت هناك أسرة تركمانية أخرى تحكم بعض مناطق ايران ، وتنافس أسرة "آق قويونلو" ألا وهي أسرة "قرا قويونلو" ، والتي تعني "أصحاب القطيع الأسود" ، وقد انتهى حكم هذه الأسرة سنة (٨٧٣هـ) .
- انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٤٨١/١ ، ١٣٩/٢ ، تاريخ الصفويين وحفارتهم ١٣/١ وما بعدها .
- (٣) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٤٨١/١ ، تاريخ الموفيين وحفارتهم ١٧/١ .
- (٤) الأوزبك قبائل وفدت على ايران وماحولها من بلاد خراسان من هضاب آسيا ، وكان رؤساؤها الأواثل - الذين ينتسبون الى جنكيز خان - يحكمون في سببريا ، ثم استوطنوا منطقة ماوراء النهر . وقد عرقوا بهذا الاسم نسبة الى أوزبك خان . وفي عهد الصفويين أصبحوا يعرفون بالشيبانيين ، نسبة الى محمد شاهخت ، المعروف بشاهي بيك ، أو شيبك خان ، وكان مركزهم سمرقند .
- انظر : تاريخ الصفويين وحفارتهم ٣/١ .
- (٥) تاريخ الصفويين وحفارتهم ٢٥/١ .

* وقد كان بجوار هذه الدول والحكومات ، فى بلاد العجم ، دولتان عظيمتان ، تحكمان مناطق نفوذ فى العالم الاسلامى ، ألا وهما الدولة العثمانية ، والتي اتخذت من اسطنبول عاصمة لها ، والتي كانت تحكم ابان ذلك العصر بلاد الاناضول ، ودولة المماليك ، والتي كانت تحكم مصر والشام ، والتي اتخذت القاهرة عاصمة لها . لكن ما لبثت أن دخلت مصر والشام تحت حكم الدولة العثمانية ، بعد انتصارها على دولة المماليك فى معركتى "مرج دابق" و"الريدانية" ^(١) . كما دخلت دول المغرب العربى ، وشبه الجزيرة العربية ، واليمن تحت حكم الدولة العثمانية ، أيضا ، وبذا أعادت الدولة العثمانية قيام دولة الخلافة من جديد ، والتي كرست كل جهودها فى سبيل نشر الاسلام ، والدفاع عنه ، والمضى قدما فى الفتوحات الاسلامية ، والتي توقفت منذ فترة طويلة من الزمن والتي بعثت روح الجهاد فى الامة الاسلامية ، وحولتها من طور الدفاع ، والذي استمر أكثر من قرن من الزمان ، الى طور الهجوم والفتوحات ، والذي وملت فيه وقع سناك خيول المجاهدين الى ابواب "فينا" عاصمة "النمسا" ^(٢) .

هذه هى أهم وأعظم الحكومات التي كانت تحكم ابان ظهور

دولة المغويين على يد الشاه اسماعيل الصفوى .

وقد كان الشاه اسماعيل قد خطط فى توسيع رقعة حكومته وفرض المذهب الشيعى على كل بلد ومدينة يغمها الى مملكته . لذا فقد سعى الى القضاء على الحكومات المجاورة له ، وضمن اقاليمها الى دولته .

قد مر أن أول معركة خاضها الشاه اسماعيل كانت ضد حاكم "شيروان" فرخ يمار ، وقد خرج من هذه المعركة منتصرا .

(١) انظر : الاعلام بعلام بيت الله الحرام ص ١٨٧ وما بعدها تاريخ الدولة العلية ص ١٩٢، ١٩٣ .

(٢) انظر : تاريخ الدولة العلية ص ٢١٦ وما بعدها .

وبعدها خاض معركة ضارية ، تعد من أهم معاركه ، وهي التي دارت بينه وبين زعيم أسرة "آق قويونلو" ، آلوند ميرزا بن يوسف بيك ، فالتقى الجيشان في منطقة "شور" سنة (٩٠٧هـ) ، وتمكن الشاه اسماعيل من هزيمة آلوند ميرزا الذي استطاع الهروب الى منطقة "آرزنجان" .

وبعد أن انتصر الشاه اسماعيل هذا الانتصار الكبير على آلوند ميرزا ، توجه الى "تهريز" عاصمة الآق قويونلو ودخل المدينة دخول المنتصرين ، وتوجه فيها أعوانه ومريدوه ملكا على ايران ، ولقبوه بأبي المظفر شاه اسماعيل الهادي ، وذلك في سنة (٩٠٧هـ) ، وأصدروا السكة باسمه . وصان توج الشاه اسماعيل ملكا حتى أعلن فرض المذهب الشيعي مذهبها رسميا في مختلف أنحاء ايران .

وفي حدود سنة (٩١٠هـ) ومابعدا وقعت معركة أخرى بين الشاه اسماعيل والسلطان مراد بن يعقوب الذي خلف السلطان آلوند ميرزا ، في الحكم ، وكانت أرض المعركة بالقرب من همدان ، وقد انتصر الشاه اسماعيل فيها ، واستطاع السلطان مراد الهروب الى شيراز ثم الى شوشتر . وقد دخل الشاه اسماعيل عقب هذه المعركة شيراز ، وفرض فيها المذهب الشيعي بعد السيف .

ثم خاض الشاه اسماعيل معارك عدة ، وواجه شورات ومؤامرات متعددة ، استطاع أن ينتصر فيها ، مما قوى دعائم

-
- (١) باشر الحكم سنة (٩٠٤هـ) ، وتوفي سنة (٩١٠هـ) .
انظر : تاريخ المقويين وحضارتهم ٢٣/١ .
 - (٢) انظر : تاريخ المقويين وحضارتهم ٥٤/١ ، الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ١٨٥ .
 - (٣) آرزنجان : بفتح الالف ، وسكون الراء ، وفتح الزاي وسكون النون ، بلدة مشهورة من بلاد أرمينية ، بين بلاد الروم وبلاد ، قريبة من أرزن الروم .
انظر : معجم البلدان ١٥٠/١ .
 - (٤) تاريخ المقويين وحضارتهم ٥٤/١ .
 - (٥) المرجع السابق ٥٧/١ .

ملكه وزاد من التفاف الناس حوله . كما استطاع أن يوحد دولة ايران تحت سلطان حكمه .

وبعد أن فرغ الشاه اسماعيل من القضاء على منافسيه في أنحاء ايران ، بدأ يوجه نظره الى توسيع رقعة مملكته شرقا صوب هراة من بلاد أفغانستان ، وأقاليم أخرى من بلاد خراسان وآسيا الوسطى ، والتي كانت تحكمها بقايا الاسرة التيمورية وبلاد ماوراء النهر التي كانت تحت سيادة قبائل الاوزبك^(١) .

وقد كان بين التيموريين والاوزبكية صراع شديد في بسط نفوذهما على مدن ومناطق بلاد خراسان وأفغانستان ، فقد كانت هذه المناطق مسرح صراعمهم ، يتناوبون الحكم فيها . وقد استغل الشاه اسماعيل هذا الصراع لصالحه ، فاستطاع أن ينازل الاوزبك في "ظاهر آباد" ، وأن ينتصر عليهم . ثم في "محمود آباد" ، والتي دارت فيها رحى معركة من أعنف المعارك ، والتي قتل فيها سلطان الاوزبك ، شيبك خان ، وذلك سنة (٩١٦هـ) . وقد أمر الشاه اسماعيل بفصل جسم شيبك خان عن رأسه ، وملء جلد رأسه بالقش وأرساله الى السلطان العثماني ، تخويفا له . أما رأس شيبك خان فقد فرغوها وطلبوها ومنعوا منها كأسا يشرب الشاه اسماعيل فيها الخمر . كما قطعوا جسده قطعا ، وأرسلوا كل قطعة الى ولاية^(٢) . وبعد هذه المعركة أعمل الشاه اسماعيل القتل في أهل مرو ، وأمضى فصل الشتاء في "هراة" من بلاد أفغانستان ،

- (١) انظر : تاريخ الصفويين وحفارتهم ٦٢/١ .
 (٢) بلدة في خراسان ، قريبة من "مرو" .
 (٣) اسمه محمد خان شيباني ، ويعرف بـ "شيبك خان" . حولى رئاسة الاوزبك سنة (٩٠٥هـ) .
 (٤) تاريخ الصفويين وحفارتهم ٦٧،٦٦/١ .
 (٥) المرجع السابق ٦٧/١ .
 * وهذا يؤيد ويؤكد النص الذي نقلته عن الملا على القارى في رسالته "شم العوارض" ، ذلك النص الذي ذكر فيه دخول الشاه اسماعيل "هراة" ، وأنه قتل فيها شيخ الاسلام حفيد التفتازانى . وقد اتفقت المصادر على أن مقتله كان في سنة (٩١٦هـ) ، وهو ما يتفق مع ما هو مثبت أعلاه .

وأعلن فيها المذهب الشيعي مذهباً رسمياً .

ثم ان الشاه اسماعيل لم يكتف بهذا النصر على الاوزبك بل لاحقهم فيما بعد الى مقر حكمهم فيما وراء النهر ، واستطاع جيشه أن يدخل سمرقند ، بعد أن تمكن من الحاق الهزيمة بالاوزبك .^(١)

أما التيموريون فقد عقد معهم السلطان اسماعيل معاهدة صداقة ، فلم تقع بينهم أية معارك .

ولم يوقف الشاه اسماعيل عن سياسته التوسعية هذه الا الدولة العلية العثمانية . اذ قد ساءت العلاقات بين الدولتين ، خاصة وأن الشاه اسماعيل أعمل القتل في أهل السنة ، وفرض المذهب الشيعي على الناس بقوة السلاح كما ساءت كل من الدولتين الى الاخرى في عدة وقائع . مما دفع السلطان العثماني آنذاك ، وهو السلطان سليم الاول ، الى قيادة جيوش قوامه مائة ألف جندي ، والتوجه به الى ايران لمقاتلة الشاه اسماعيل . وبالفعل وقعت معركة ضارية بين الجيشين سميت معركة "جالداران" نسبة الى الأرض التي وقعت فيها المعركة ، وذلك سنة (٩٢٠هـ) . وقد انتهت المعركة بهزيمة الشاه اسماعيل هزيمة منكرة ، فر على أثرها بغلول جيشه الى أذربيجان . ووقع كثير من قواده في الأسر . وقتل أكثر جنده . وبعد هذه المعركة دخل السلطان العثماني "تبريز" عاصمة المغويين .^(٥)

-
- (١) تاريخ المغويين وحفارتهم ٦٩٠٦٨/١ .
 (٢) هو السلطان سليم بن السلطان بايزيد بن السلطان الفاتح محمد الثاني . ولد سنة (٨٧٥هـ) ، وتولى السلطة سنة (٩١٨هـ) ، وتوفي سنة (٩٢٦هـ) .
 انظر : تاريخ الدولة العلية ص ١٨٧-١٩٧ .
 (٣) جالداران : سهل في أذربيجان شرقي بحيرة "أرمية" بالقرب من تبريز . داخرة المعارف الاسلامية ٢٤٢/٦ .
 (٤) انظر : تاريخ الدولة العلية العثمانية ص ١٩٠ ، وفي كتاب تاريخ المغويين وحفارتهم ٨٣/١ أن المعركة كانت سنة (٩٢١هـ) ، تاريخ المشرق العربي ص ٧٠ .
 (٥) تاريخ الدولة العلية العثمانية ص ١٩٠ .

وقد تركت هذه الهزيمة اثرا سيئا فى أخلاق الشاه ونفسيته فقد هدت من عزمته وهمته ، وحل مكانها اليأس والاعتزال ، ذلك أنه ، على كثرة الحروب التى خاضها ، لم يهزم فى معركة قط . فجاءت هذه المعركة درسا الهيا له بسبب غلوه فى سفك الدماء البريئة ، وتعمبه الشديد فى اجبار الناس على مذهبه ، بقوة السلاح ، وقتل كل من خالف وابهى .

لم تحدث ، بعد ذلك ، حوادث ذات أهمية كبيرة ، تستوجب التنبؤ به ، من الشاه اسماعيل ، عدا فتحه بلاد "الكرج" ^(١) ، الى أن توفى سنة (٩٣٠هـ) .

هذا طرف من أخبار نشوء الدولة الصفوية ، وأخبار الشاه اسماعيل الصفوى ، وقد استمر حكم الأسرة الصفوية فى إيران ، الى أن قضى عليها الأفغان بعد قرنين من الزمان ^(٢) .

كان الشاه اسماعيل طاغية ، أحيما ، سفاكا للدماء ، حاقدا على أهل السنة ، لذا كان يحملهم على اعتناق التشيع رغما منهم ، وكل من أبى ورفض فمصيره القتل ، لا ينجيه منه الا الفرار والهروب بدينه . وهذا الذى دفع كثيرا من علماء أهل السنة الذين تمكن الشاه من السيطرة على بلادهم ، الى الهجرة والفرار الى البلدان المجاورة ، أو الهيمان فى الأرض على وجوههم .

وقد ذكر قطب الدين النخروالى فى كتاب "الاعلام بأعلام بيت الله الحرام" طرفا من جرائم الشاه اسماعيل ، كما ذكر أيضا ، طرفا من منفعاته ومسخراته . فمما جاء فيه قوله : "كان الشاه اسماعيل لا يتوجه الى بلاد الا ويفتحها ، ويقتل جميع من فيها ، وينهب جميع أموالهم ،....، وكاد أن يدمر

(١) مدينة بين همدان وأصبهان ، فى نصف الطريق ، وهى الى همدان أقرب . معجم البلدان ٤/٤٤٦ .
 (٢) دائرة المعارف الإسلامية ٢/١٧٥، ١٧٦ .
 (٣) تاتى ترجمته فى شيوخ على القارى .

الربوبية ،....، وقتل خلقا لا يحمون ، يخوف عددهم على ألف ألف نفس ، بحيث لا يعمد في الاسلام ولا في الجاهلية ، ولا في الامم السابقة من قتل من النفوس ما قتله اسماعيل شاه ، وقتل عدة من أعظم العلماء ، بحيث لم يبق أحد من أهل العلم في بلاد العجم . وأحرق جميع كتبهم ومصاحفهم ، لأنها مصاحف أهل السنة . وكلما مر بقبور المشايخ نبشها ، وأخرج عظامهم وأحرقها ،....، ومن جملة مفحكاته أنه جعل كلبا من كلاب الميد أميرا ، ورتب له ترتيب الأمراء من الخدم والفرش والحريز ، ونحو ذلك ، وجعل له سلاسل الذهب ، ومرتبة ومسنداً يجلس عليه كالأمراء . وسقط منديل من يده إلى البحر وكان في جبل شاهق مشرف على البحر المذكور ، فرمى نفسه خلف المنديل من عسكره فوق ألف نفس ، تحطموا وتكسروا وتفرقوا ، وكانوا يمتقدون فيه الألوهية ، وأنه لا ينكسر ولا ينهزم^(١) .

كان من العلماء الذين هاجروا من بلادهم أبان تسلط الصفويين الإمام الملا على القارى ، الذى هاجر من هرات من بلاد أفغانستان إلى مكة المكرمة شرفها الله تعالى . حيث أقام في مكة ، وقضى فيها بقية عمره ، دون أن يخرج منها نهائيا . ولما كان الإمام على القارى قد قضى معظم سنى عمره في مكة المكرمة ، لذا توجهت العناية إلى دراسة الحالة السياسية والاجتماعية والعلمية فيها أبان عمره ، أى القرن العاشر وأوائل القرن الحادى عشر .

(١) الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ١٨٥ بشيء من التمرؤف .

المبحث الثانىالحالة السياسية فى مكة المكرمة

كانت الحجاز بوجه عام ، ومكة المكرمة بوجه خاص فى الربع الاول من القرن العاشر الهجرى وماقبله ، ولاية تابعة لدولة المماليك فى مصر ، الى سنة (٩٢٣هـ) . ثم بعد دخول السلطان العثمانى سليم الاول مصر ، فى السنة المذكورة ، واسقاطه لدولة المماليك ، صارت الحجاز كلها ، بما فيها مكة المكرمة ، تابعة لدولة الخلافة العثمانية ، وولاية من ولاياتها . وكان ولاية مكة آنذاك هم الاشراف الذين استقلوا فى حكم مكة من قبل عدة قرون . ويعود استقلال الاشراف فى حكم مكة الى سنة (٣٥٨هـ) ، واول من وليها منهم ، جعفر بن محمد ابن الحسين ، من الاشراف الحسينيين ، من اولاد موسى الجون ، وذلك فى السنة المار ذكرها ، وقيل سنة (٣٥٦هـ) ، وقيل سنة (٣٦٠هـ) . وقد ظل الاشراف ، اولاد موسى الجون محتفظين بحكم مكة ، من ذلك التاريخ ، الى سنة (١٣٤٣هـ) ، حيث دخل الملك عبد العزيز ، رحمه الله ، فى السنة المذكورة ، مكة المكرمة ، منهيًا بذلك حكم الاشراف فيها ، والسبب استمر مايقرب من ألف سنة .

وقد حكم مكة من الاشراف المذكورين ، المنتهى نسبهم الى موسى الجون ، أكثر من طبقة ، وهم أربع طبقات ، وهم :

-
- (١) انظر : شفاء الغرام ١٩٣/٢ ، غلامه الكلام ص ١٦ ، مرآة الحرمين ٣٥٤/١ ، تاريخ مكة للمباعى ١٩١/١ .
 (٢) انظر : الوجيز فى سيرة الملك عبد العزيز ص ٨٥ ، تاريخ مكة (للمباعى) ٦٤٠/٢ .

- (١) الموسويون : الذين ابتداء حكمهم بجعفر بن محمد بن الحسين ، المار ذكره ، وانتهى بشكر بن أبي الفتح حفيد جعفر المذكور ، سنة (٤٥٣هـ) .
- (٢) السليمانيون : والذين ابتداء حكمهم بمحمد بن عبد الرحمن بن القاسم ، لكن لم يدم حكمهم الا بضع سنين .
- (٣) الهواشم : والذين ابتداء حكمهم بأبي هاشم ، محمد بن جعفر بن محمد بن عبد الله ، سنة (٤٥٥هـ) ، وانتهى بمكشّر - وقيل أخوه داود - ابن عيسى بن قليحة ، سنة (٥٩٧هـ) .
- (٤) القناديون : وابتداء حكمهم بالشريف قتادة بن ادريس بن مطاعن ، سنة (٥٩٧هـ) ، حيث انتزع الحكم من مكشّر بن عيسى ، المتقدم ذكره ، وينتهى بالشريف علي بن الحسين ابن علي ، سنة (١٣٤٣هـ) .^(١)
- كان الذي يتولى اماره مكة المكرمة من بنى قتادة ، في مفتتح القرن العاشر ، الشريف محمد بن بركات بن حسن بن عجلان ، الذي ولي امر مكة من سنة (٨٥٩هـ) الى سنة (٩٠٣هـ) تاريخ وفاته . اى امتد حكمه قرابة اربع واربعين سنة . وكان قد اشرك معه في تسيير دفة الحكم ابنه بركات ابتداء من سنة (٨٧٨هـ) ، وحتى يوم وفاته . وقد تنازع أبناء محمد بن بركات ، بعد وفاة أبيهم ، في تولي امر مكة ، وقد ادى هذا التنازع الى نشوب الحرب بين المتنازعين . وقد ولي امر مكة بعد وفاة محمد بن بركات كل من :

- (١) انظر : شفاء الغرام ١٩٣/٢ وما بعدها ، درر الفوائد ص ٥٨٣ ، خلاصة الكلام ص ١٦ وما بعدها ، مرآة الحرمين ٣٥٤/١ .
- (٢) ولد سنة (٨٤٠هـ) بمكة ، وكان كثير الفضائل ، محبا للعلم والعلماء ، شجاعا ، مقداما ، باذلا للفعل في رعيته ، ترجمته في :
النور السافر ص ٣٦ ، خلاصة الكلام ص ٤٤ ، الاعلام ٥١/٦ .
- (٣) خلاصة الكلام ص ٤٦ ، مرآة الحرمين ٣٦٣/١ .

(١) بركات بن محمد بن بركات (٨٦١ - ٩٣١هـ) (١)

تقلد امرة مكة سنة (٩٠٣هـ) ، وجاءه التأييد والخليفة
 من سلطان مصر آنذاك ، السلطان محمد بن السلطان قايتباي .
 وقد اشرك الشريف بركات اخاه هزاع معه في تسيير دفعة الحكم
 الا انه لم يدم اتفاقهما الا نحو سنة واحدة ، وشاربعدهما
 الخلاف والنزاع بينهما ، وقد انحاز اخوهما احمد الى جانب
 هزاع . وخرج هزاع الى ينبع ، ومنها كتب الى اصدقائه من
 المماليك يطلب التوسط في تأييده ، مقابل مائة ألف دينار
 شريفى يدفعها ، فوافقاه التأييد بحجة الحاج المصرى في
 أواخر عام (٩٠٤هـ) . فسار من ينبع في جموعه لمقاتلة بركات
 فلما علم بركات بتحركه ، سار للقائه ، فالتقى الجيشان
 في وادى "مر" ، وانتمرت جيوش هزاع ، وفر بركات الى جدة .
 وهكذا استقل الشريف هزاع بحكم مكة المكرمة .

الا ان الاشراف املحوا بين الاخوين ، فعاد بركات الى
 مكة في أواخر عام (٩٠٤هـ) ، ولم يدم الوفاق بينهما طويلا ،
 اذ عاد الخلاف بينهما بعد سنتين ، فاستأنف هزاع هجومه على
 بركات ، ودارت بينهما معركة ثانية ، في البرقاء ، في
 جمادى الاولى سنة (٩٠٧هـ) ، وانحصر جيش هزاع للمرة الثانية
 وبذلك حولى الشريف هزاع حكم مكة ، الا انه سالبث ان توفى

(١) انظر ترجمته في : الكواكب السائرة ١٦٤/١ ، خلاصة
 الكلام ص ٤٦-٥٣ ، النور السافر ص ١٤١ ، شذرات الذهب
 ١٧٢/٨ ، حيث جعل هذان المرجمان الاخيران وفاته سنة
 (٩٣٠هـ) .

(٢) كانت مدة سلطنته ثلاث سنين ، من أواخر سنة (٩٠١هـ)
 الى أن قتل سنة (٩٠٤هـ) .

(٣) انظر : سمط النجوم الموالى ٤٩٠٤٨/٤ .
 وادى "مر" : بضم الميم ، واد فى بطن "اهم" ، و"اهم"
 بكسر الالف ، وفتح الفاد ، واد بجبال تهامة وقيل غير
 ذلك .

انظر : معجم البلدان ٢١٤/١ ، ١٠٦/٥ .
 (٤) خلاصة الكلام ص ٤٦ ، تاريخ مكة (للسباعى) ٣٠٩/١ .

(١)

في شهر رجب من العام المذكور .

وبوفاته عين أخوه أحمد الجازاني واليا على مكة . ثم
 ما لبث أن عادت الخلافات والنزاعات على الحكم بين الشريف
 أحمد وأخيه بركات ، والذي سار بجيشه الى مكة ، بعد
 اسبوعين من ولاية الشريف أحمد ، فلما علم بقدومه فر هاربا
 ولم يبد أية مقاومة ، وبهذا عاد الشريف بركات الى حكم مكة
 للمرة الثانية . وبعدها ظل حكم مكة ينتقل عنوة من الشريف
 بركات الى الشريف أحمد الى أخيهما الشريف حميدة ، الى أن
 استقر الحكم فيها في أواخر ذي الحجة ، سنة (٩٠٩هـ) للشريف
 بركات السابق ذكره . وقد جاءه التأييد ، كما وافقه الخليفة
 من سلطان مصر المملوكي ، آنذاك ، وهو السلطان الأشرف
 قانموه الغوري .^(٢)

وبعدها استحب الأمن في مكة المكرمة ، بعد سنوات من
 الفوضى والقتل والنهب ، التي لازمت تلك الحروب والمنازعات.
 وقد استمر الشريف بركات يحكم مكة من ذلك الحين الى
 يوم وفاته ، ليلة الأربعاء ، رابع عشر ذي القعدة ، سنة
 (٩٣١هـ) . وقد اشترك معه بعض اخوته وابنائهم ، في بعض
 الفترات ، في تسيير دفة الحكم بأمر من السلطان المملوكي ،
 آنذاك . وخلال فترة حكمه صارت مكة ، بعد أن كانت تابعة
 لدولة المماليك في مصر ، ولاية من ولايات الخلافة العثمانية
 وذلك بعد انتمار السلطان العثماني سليم الأول على المماليك
 ودخوله القاهرة سنة (٩٢٣هـ) . وما أن علم الشريف بركات
 بنبل هذا النمر العظيم ، حتى أوفد ابنه محمدا ، أبا نسي ،
 الى مصر ، وكان عمره آنذاك اثني عشرة سنة ، وقد استقبله

(١) تاريخ مكة (للسباعي) ٣١٠/١ .
 (٢) انظر : خلاصة الكلام ص ٤٩ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٣١٥/١
 (٣) ولد سنة (٨٥٠هـ) ، وتولى السلطنة سنة (٩٠٦هـ) وتوفي
 سنة (٩٢٢هـ) في موقعة مرج دابق .
 انظر : ذخرات الذهب ١٣/٨ ، سمط النجوم المعالي ٥٠/٤ .

السلطان سليم بالحفاوة والتكريم ، وأقره هو ووالده على إمارة مكة . وقد ظل الشريف بركات ، بعد هذا ، يدمو للخليفة العثماني الجديد ، بعد ما كان يدعو لسلاطين المماليك ، وقد صارت ميغة الدعاء للخليفة العثماني : "أمير المؤمنين ، وخادم الحرمين الشريفين" .^(١)

ويمكن أن يقال انه لم تحدث حوادث ذات أهمية في مكة المكرمة بوجه عام ، وفي الحجاز بوجه عام ، يستوجب التنويه بها ، في عهد الشريف بركات ، إلا ما أشرنا إليه من أمر المنازعات بين الأخوة في تقلد الإمارة ، وبعض الحروب التي شنها الشريف بركات من أجل تاديب بعض القبائل التي تسعى إلى النهب والقتل والسرقة .^(٢)

وفي عهد الشريف بركات اشتدت هجمات البرتغاليين على سواحل بلاد الهند ، وامتد نشاطهم إلى البحر الأحمر ، وبلاد اليمن ، وجزيرة العرب ، فأرسل السلطان الفوري بمساعدة السلطان العثماني بايزيد الثاني حملة بحرية ، عرفت باسم "حملة الهند" سنة (٩١٨هـ) ، وذلك لطرد البرتغاليين من تلك السواحل . وفي هذا العهد تمكنت دولة الخلافة من فتح بلغراد عاصمة دولة المجر ، سنة (٩٢٧هـ) ، وفتح جزيرة رودس ، سنة (٩٢٩هـ) .^(٣)
^(٤)

(١) خلاصة الكلام ص ٥١٠٥٠ ، تاريخ مكة (السباعي) ٣٤٥/٢ .
(٢) تاريخ مكة (السباعي) ٣١٥/١ .
(٣) المصدر السابق ٣١٦/١ ، تاريخ المشرق العربي ص ٩٦ .
(٤) تاريخ الدولة العلية ص ١٩٩ وما بعدها .

(٢) محمد بن بركات بن محمد ، المعروف بابي نمي الثاني
(٩١١ - ٩٩٢هـ) .

ابتدأ الحكم استقلالاً ، بعد وفاة أبيه بركات ، مباشرة
أي سنة (٩٣١هـ) ، وقد جاءته المراسيم السلطانية بالتأييد
وكان الخليفة العثماني آنذاك السلطان سليمان القانوني .
وقد كان الشريف أبو نمي ، محبا للعلم والعلماء ، شاعرا ،
أديبا ، معاب الجانب ، حاد الذكاء ، شجاعا ، عادلا ، متفعا^(٢)
بكريم الاخلاق . وقد أمزه الله تعالى ورفع شأنه وجعل له من
الذكر والميت مالم يكن لاحد من أسلافه . وفي هذه خمدت نار
الفتن ، وأصلح الله به ماكان فاسدا ، وأمن أهل الحرمين
الشريفيين ومن والاهم من كل مكروه وخيفة . وأدار امرة مكة^(٣)
بكل حزم ومرامة ، وتبع أصحاب الذهب والفضة ، وقضى عليهم^(٤)
ويمرّف أبو نمي عند إشراف مكة بمصاحب القانون ، لأنه جمع
أنسابهم ، وجعل لهم فيها قانونا . وقد طالت مدة حكمه مكة^(٥)
وكثرت أخباره ، إذ ظل يحكم استقلالاً ومشاركة بعض أبنائه ،
إلى سنة (٩٧٤هـ) ، حيث تنازل عن الحكم لكبر سنه ، ولحبه
التفرغ للعبادة . وكانت مدة ولايته مشاركة واستقلالاً (٧٢) سنة^(٦)
وكان الشريف أبو نمي قد أشرك معه في الحكم ابنه حسنا سنة
(٩٤٧هـ) بعد أن استعذر أمرا من السلطان العثماني في ذلك ،
كما استعان ، بعد ذلك ، بابنه أحمد إلا أنه توفي في حياة^(٧)
أبيه .

- (١) ترجمته في : سمط النجوم الموائى ٢٩٢/٤ - ٣٣٧ ، خلاصة
الكلام ص ٥٥ ، الجامع اللطيف ص ٢٠١ ، ٢٠٢ ، شذرات الذهب
٤٢٢/٨ ، حيث جمل وفاته سنة (٩٢٠هـ) .
(٢) انظر : ربحانة الألبا ٣٨٤/١ .
(٣) درر الفوائد المنظمة ص ٥٨٦ .
(٤) تاريخ مكة (للمباعى) ٣٤٦/٢ .
(٥) الاعلام ٥٢/٦ .
(٦) خلاصة الكلام ص ٥٥ .
(٧) تاريخ مكة (للمباعى) ٣٤٧/٢ .

ومن أهم الأحداث التي وقعت في عهد أبي نمر ، زحف البرتغال ، الأفرنج ، على جدة ، ان كانت هجماتهم مستمرة منذ زمن طويل على سواحل الجزيرة الحربية واليمن والهند ، وقد استطاعوا في حملتهم هذه أن ينزلوا في مرسى كان معروفا بأبي الدوائر بالقرب من جدة ، وكانوا في (٨٥) مركبا مشحونا بالرجال والسلاح ، فتوجه الشريف أبو نمر - بعد أن حسم الناصر للجهاد ، ونادى مناديه في أسواق مكة ، وبين القبائل بالجهاد العام - الى جدة للقائهم ، وترك الحج في هذه السنة . وقد كان بصحبته جيش جرار ، حيث قابلوا العدو المفير ، ومدوه بقوة السلاح عن الميناء ، وقد كان الشريف أبو نمر في المفوف الاولى للمدافعين .^(١)

وفي سنة (٩٥٨هـ) وقعت فتنة بين الشريف أبي نمر وأمير الحج التركي محمود باشا . ذلك أن محمود باشا ، لحقده على الشريف أبي نمر ، سولت له نفسه الهجوم على الشريف أبي نمر يوم النحر ، وقتله هو وأولاده ، فظفروا به ، ووقع في أيديهم ، وأرادوا قتله ، لكن أمك الشريف عن قتله ، وأطلق سراحه . الا أن محمود باشا ازداد طفيانا ، فتحرش بمعسكر أبي نمر ليلة النحر ، ونادى بسقوطه وعزله ، فلما سمح الأعراب ذلك ، اغتنموا الفرصة ، فأخذوا في نهب الحجاج ، وعمت الفوضى الحجاج ، بل عزم غوغاء البادية على أخذ مكة ونهب دورها ، فلما بلغ ذلك أبا نمر ، ركب بنفسه ، واشحن في الأعراب الجراح ، وقتل بعضهم ، حتى خمدت الفتنة . ثم رحل محمود باشا ، وهو يتوعد الشريف بالعزل والنقمة من السلطنة فلما وصل الخبر الى الخليفة العثماني ، كتب الى الشريف أبي نمر يعتذر عما وقع ، وأن محمود باشا قوبل بما يستحق

(١) خلاصة الكلام ص ٥٣ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٢/٣٤٧ .

(١)
من النكال .

وفى عهد أبى نعى كانت تاتى البشارات الى مكة بالفتح
العثماني ، واتساع رقعة دولة الخلافة ، اذ قد امتدت
الفتوحات العثمانية فى بلاد المجر ويوغسلافيا ، واليونان
حتى وصلت تخوم ايطاليا والنمسا ، كما دخلت كل من اليمن
والجزائر وتونس وبغداد ، وبعض الأجزاء الغربية من ايران ،
تحت سيادة الدولة العثمانية .^(٢)

وفى سنة (٩٧٤هـ) ، وبعد حكم طويل ، نزل الشريف أبو
نعى الثانى عن امرة مكة ، كما تقدمت الإشارة اليه ، لابنه
الشريف حسن . وقد كتب بذلك الى السلطان العثمانى ، فجاءته
الموافقة . وبعدها عكف الشريف أبو نعى على العبادة والعلم
وكان محل اعتكافه بوادى الآبار ، جنوبى مكة ، وهناك توفى ،
فحمل الى مكة ، وفيها دفن . وقد امتد حكمه فى بلاد الحجاز
من خيبر الى حلى الى نجد .^(٣)

(٢) حسن بن محمد بن بركات (٩٣٢ - ١٠١٠هـ) .^(٤)

تولى إمارة مكة استقلالاً بعد تنازل أبيه سنة (٩٧٤هـ)
مباشرة . كان الشريف حسن عظيم القدر ، جم الغلال ، مفرط
السخاء ، بصيراً بفهم الأمور ، شجاعاً ، مقداماً ، حادقاً ،
صاحب فراسة عجيبة ، ودقة ملاحظة ، وذهن وقاد ، محباً للعلم
والعلماء ، شغوفاً بالآداب ، لا يقل كفاءة ومرامة وحزماً عن
أبيه . وفى عهده استمر الهدوء والطمأنينة والعدل والرخاء

-
- (١) خلاصة الكلام ص ٥٤٠٥٣ ، تاريخ مكة (للسباعى) ٣٤٨،٢٤٧/٢
(٢) انظر تاريخ الدولة العلية ص ٢١٠-٢٥٠ .
(٣) تاريخ مكة (للسباعى) ٣٤٨/٢ ، خلاصة الكلام ص ٥٥ .
(٤) ترجمته فى : خلاصة الاثر ٢/٢-١٤ ، الاعلام ٢/٢١٨ ،
ريحانة الألبا ١/٢٨٨ ، سمط النجوم الموالى ٤/٣٥١ وما بعدها .

سائدا مكة ، كما كان الحال في عهد أبيه ، بل وربما أفضل ،
اذ عم عدله جميع طبقات الناس ، كما عم الامن جميع البوادي
والحوضر ، بحيث كانت القوافل تصير بأموال التجارة في
عموم البوادي لا يحرسها خفير ، بينما كانت قبل ذلك نهبا
للعابثين .^(١)

حتى قال صاحب خلاصة الاثر : "من مزيد أمنه ، اختلط
العرب والعجم ، ورعى الذئب مع الغنم ، وأمن السبل
الحجازية ، ومهد الطرق الحرمية ، فكانت تشد الرحال في
سائر جهاته ، وليس معها خفير ، موى الاجير ، لا يفقد منها
مواقع ، ولا يختلس منها ولا قدر ماع ، ولم يعد هذا الا
في زمن هذا الملك العادل ، ولم ينقل مثله عن مثله
من الملوك الاوائل ، فلقد كانت هذه الطرق في مبدا ولايته
مخوفة ،... حتى من اراد أن يعزم من مكة الى التميم
للاعتمار ، لابد له أن يأخذ خفيرا ..."^(٢)

ومن حسناته أنه سمح لوفود الحجاج والمهاجرين الى مكة
المقام بها ، بعد أن كان ممنوعا ، اذ كان ينادى ولاية مكة ،
قبل ذلك ، في الحجيج بعد فرائعهم من المناسك : يا اهل الشام
شامكم ، ويا اهل اليمن يمنكم . فيرحل كل الى بلده ، ولا يقيم
بمكة الا خواص اهلها . فلما تولى الشريف حسن الفى ذلك .^(٣)
وقد ترتب على ذلك تضاعف وازدياد عدد سكان مكة .

وقد استعان الشريف حسن بأكبر أولاده مسعود ، ثم لما
توفي استعان بابنه أبى طائب ، وكتب بذلك الى السلطان
العثماني ، وجاءته الموافقة والصاييد . وكان ذلك سنة

(١) خلاصة الاثر ٢/٢٠٢ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٢/٢٥٠ .

(٢) خلاصة الاثر ٢/٦٠٥ .

(٣) خلاصة الاثر ٢/٧٠٦ ، خلاصة الكلام ص ٦١٠٦٠ ، تاريخ مكة
(للسباعي) ٢/٢٥٠ .

(١)
(١٠٠٩هـ).

كما استوزر الشريف حسن ، عبد الرحمن بن عبد الله بن عتيق الحضرمي ، ليكون له عوناً في إدارته ، إلا أن هذا الوزير قد استغل منصبه وسلطته في ظلم الناس ، وهضم حقوقهم فتسلط على شئون البلاد والعباد ، وتمصرق فيها بما يشاء ، دون أن يعلم الشريف بجرائمه ومظالمه . فأخذ يأكل أموال الأموات من الأهالي والحجاج ، واغتصاب الدور والأموال ، وكان يحتال لكل ذلك بالتزوير والاحتتيال بالحيل الشرعية^(٢) . لكن انتقم الله منه ، بأن قبض عليه الشريف أبو طالب بن الشريف حسن بعد وفاة أبيه ، وأودعه السجن كما سيأتي .

والشريف حسن لم يغفل أمر الحرب والقتال ، فقد كانت سراياه كثيرة وشعبية ، عادة مايؤمر عليها أولاده النجباء ، كابنوه الحسين وأبي طالب ، ومسعود ، وعقيل ، وعبد المطلب وعبد الله . وكانت سراياه لتأديب بعض القبائل ، ولإصلاح الأوضاع في بعض جهات اليمن .

ولم يعلم أن جيوشه انكسرت في أي معركة من تلك المعارك الكثيرة^(٣) . فمن معاركه الكثيرة ، معركة خاضها ضد أهل مضبع ، قادها بنفسه ، ومضبع حمن مزيح بأعلى واد وسيع وكان سبب توجهه اليهم بسبب الطفيلان ونقض العهود ، وكانت عساكره تزيد على خمسين ألف مابين راكب وراجل ، فاستطاع أن ينتصر عليهم نصراً مبيناً وذلك سنة (٩٨٢هـ)^(٤) .

ومن هنا غزوة سوق الخميس ، ويسمى زهران ، يشمل به

-
- (١) تاريخ مكة (للسباعي) ٣٥٠/٢ ، سمط النجوم العوالي ٣٦٠،٣٥٨/٤ .
(٢) تاريخ مكة (للسباعي) ٣٥٣،٣٥٢/٢ ، سمط النجوم العوالي ٣٨٢/٤ .
(٣) خلاصة الأثر ١٢/٢ ، سمط النجوم العوالي ٣٥٦،٣٥٥/٤ .
(٤) سمط النجوم العوالي ٣٦٧/٤ .

قرن ظبى . وقد غزاهم بسبب بغيتهم وتعطيلهم لبعض الفرائض الشرعية . فصار اليهم وملك بلادهم ، وعين حاكما شرعيا عليها .^(٢)

وفى سنة (٩٨٦هـ) غزا الشريف حسن "معكال" من أرض نجد بجيش قوامه خمسين ألف مقاتل ، وكان النصر حليفه ، واطال المقام فى هذه البلدة ، بعد أن بالغ فى تاديبتهم والنكال بهم .^(٣) بعدها عزم على غزو أهل سوق الخميس ، لكونهم تمردوا على الحاكم الذى نصبه عليهم وثاروا عليه ، وقتلوه ، فخرج اليهم بنفسه سنة (٩٨٧هـ) ، ونكل بهم وأدبهم على جرمهم .^(٤)

ومنهما غزوة قادها بنفسه سنة (٩٨٩هـ) الى جهة المشرق فى جيش كثيف جرار ، ملك فيها بعض المدن والحمون . ثم اثناؤها وقعت معركة عنيفة بينه وبين بنى خالد ، وانكسر بنو خالد ، ووقع معظم جيشهم فى القتل والاسر .^(٥)

وقد سلم الله الشريف حسن من اذية بعض ولاة ووزراء الدولة العثمانية ، الذين أرادوا القضاء عليه وعلى حكومته من هؤلاء الوزراء ، الوزير مصطفى باشا ، الذى جهز العساكر الرومية الى مكة ، الا أنه لم يستكمل اعداد جيشه الا واصيب بالقولنج ، ومات لوقته . ومنهم الوزير عزيز أحمد باشا ، وزير اليمن حسن باشا ، اللذان سارت أخبارهما بتوجههما الى مكة ، لكن صرفهما الله عن مزمعهما ، واشغلهما بموت السلطان مراد بن سليم .^(٦)

-
- (١) قرن ظبى : بفتح القاف ، واسكان الراء : ماء فوق السعدية ، وقيل جبل لبني أسد بضد .
معجم البلدان ٣٣٢/٤ .
(٢) سمط النجوم العوالى ٣٦٨/٤ .
(٣) المرجع السابق ٣٦٨/٤ ، عنوان المجد ٢٣/١ .
(٤) سمط النجوم العوالى ٣٦٩/٤ .
(٥) المرجع السابق ٣٧٠، ٣٦٩/٤ .
(٦) خلاصة الاثر ١١، ١٠/٢ .
والسلطان مراد بن سليم ولد سنة (٩٥٣هـ) وتولى الخلافة سنة (٩٨٢هـ) ، وتوفى سنة (١٠٠٣هـ) .
انظر : تاريخ الدولة العلية ص ٢٥٩-٢٦٦ .

وفى سنة (١٠١٠هـ) توجه الشريف حسن الى نجد غازيا فتوفى هناك ، ثالث جمادى الآخرة ، وكان فى مسافة عشرة ايام من مكة ، فحمل على البغال الى مكة ، ووصلوا به فى ثلاثة ايام ، وغسل وكفن وولى عليه ، ودفن بالمعلا ، وله من العمر تسع وسبعون سنة ، ومدة ولايته مشاركا لابيه ومستقلا نحو خمسين سنة ^(١) .

(٤) ابو طالب بن حسن بن محمد (٩٦٦ - ١٠١٢هـ) ^(٢) .

كان عند وفاة ابيه خارج مكة ، فلما بلغه نبا وفاته بادر بالتوجه الى مكة ، وهناك احتفل بتعيينه اميرا عليها فتولى امارتها من غير منازع وشريك ، عقب وفاة والده مباشرة ، اى سنة (١٠١٠هـ) .

وكان ابو طالب متحمسا بفرائض الاخلاق كاسلافه ، من سخاء وكرم وشجاعة واقدام ، ونباة وذكاء ، وكان محبا لمجالس العلم ، متادبا ، منمقا عادلا فى احكامه . وفى عهده ، مع قصره ازال المظالم ، واصلح الله تعالى به امور البلاد والعباد ، ونكل بالظلمة واهل الجور ، واشاع العدل والامن فى سائر الارحاء ^(٣) .

وكانت اول حسنة من حسنه بعد ان استقل بالملك ، انه قبض على الوزير عبد الرحمن بن عبد الله بن عتيق الحضرمى ، الذى نهبه الشريف حسن وزيروا له فى آخر سنى عمره ، فاودمه السجن ، واماد مائه الى ذويه . ثم ان هذا الوزير ، وهو

(١) خلاصة الكلام ص ٦١ .

(٢) ترجمته فى : سبط النجوم العوالى ٢٨٤/٤ ، ربحانة الالباء ٣٩٧/١ ، خلاصة الاثر ١٣١/١-١٣٥ ، وفيه ان ولادته سنة (٩٦٥هـ) ، خلاصة الكلام ص ٦٢ ، ٦٣ .

(٣) انظر : خلاصة الاثر ١٣٣/١ .

(١)

فى الحبس ، سرق جنبيه الحارس ، ليقتل نفسه بها ، فاحس به
فاستخلمها منه ، فلما أصبح الحارس اخبر الشريف ابا طالب
بذلك ، فحبس الشريف جنبيه ، وقال له : خذ هذه ، وقل لابن
عتيق لاتسرق الجنبية فى الليل ، وهذه جنبيتى ان كنت تريد
ان تقتل نفسك ، فاقتلها واسرع بارسالها الى جهنم وبئس
الممير . فلما اتاه الحارس بجنبية الشريف ، وقال له ما قال
اخذ ابن عتيق الجنبية ، ووجأها فى بطنه حتى مات . ثم اخذت
جثته وطرحته فى حفرة صغيرة فى درب جدة ، بلأغسل ولأغسله ولاكلن
واجتمع عليه الناس ، فاخذوا يرجمونه بالحجارة الى ان
دفنوه بها . وقد هجاه الشعراء واكثروا فى ذلك ، فمما قيل
فيه ، قول بمنهم :

ابن عتيق الطاغية

اشقى النفوس الباعة

منه وقالت مالىة

نار الجحيم تعودت

(٢)

أحب لظى والهاوية

لما أتى تاريخه

ثم ان الشريف ابا طالب الفى منصب الوزارة ، حتى
احدثها ابوه حسن ، واخذ ينظر فى امور الرعية بنفسه ، وكان
لايمنع احدا من بابه ، لذا قويت سلطته بالاهالى ، فاحبوه لما
راوا منه التواضع والعدل والانصاف وحب الخير ، ومجانة
الدين والحقوى والورع .

ولم تدم فرحة الاهالى بالشريف ابنى طالب ، اذ توفى فى
سنة (١٠١٢هـ) راجعا من بعض غزواته ، فى محل يقال له
"العش" من نواحي "بيشة" ، جهة اليمن ، فغسل هناك ، وكفن

(١) الجنبية : بفتح الجيم ، واسكان النون ، وكسر الباء
الموحدة ، وتشديد الياء ، المكناة التحتية ، مدينة
تستعمل فى شبه الجزيرة العربية ، سميت كذلك ، لانها
تثبت فى حزام وتوقع فى الجنب .

انظر : الموسوعة العربية الميسرة ٦٤٨/١ .
(٢) انظر خبر مقتلهم وساقيل فيه ، فى : سمط النجوم
المعالي ٢٨٤٠٢٨٣/٤ ، خلاصة الكلام ص ٦٣ ، تاريخ مكة
(للمباعى) ٢٥٦٠٣٥٥/٢ .

وقصد به مكة ، ودفن بالمعلاة . وكانت مدة حكمه سنتان تقريباً^(١) . وقد تولى الشريف أبو طالب ولم يعقب خلفاً يتولى الأمر بعده . لذا فاجتمع السادة الاشراف في مكة واختاروا أخاه ادريس خلفاً له .

(٥) ادريس بن حسن بن محمد (٩٧٤ - ١٠٣٤هـ)^(٢) .

تولى بعد وفاة أخيه باجماع السادة الاشراف ، سنة (١٠١٢هـ) ، لكنهم اشركوا معه أخاه فعيد بن حسن ، وابن أخيه محسن بن الحسين بن الحسن . وكتبوا بذلك الى السلطان العثماني ، فجاءهم الجواب بالتأييد والموافقة . كان الشريف ادريس محمود السيرة ، من أجل الناس ، من صراة الاشراف ، شهما ، شجاعا ، حسن الاخلاق ، ذا ثودد وسكينة تواضع ، وذا هيبة ووقار . وكان يكنى أبا عون^(٣) .

وقد ظل الشريف ادريس يحكم مكة مع شريكه ، وهم في غاية من التفاهم والتعاون . الا انه وبعد مدة من الزمن ، وقع الخلاف بين الشريف ادريس وأخيه الشريف فعيد ، بسبب النهب والسرقه التي كان يقوم بها أتباع فعيد ، من الترك والموالي والمبيد ، فكثر بذلك ضررهم على الناس ، فكان هذا بداية الخلاف ، ثم اتحد بينهما وبلغ غايته ، عندها جمع الشريف ادريس اشراف مكة ، وأعلن خلع أخيه فعيد . فاستعد أتباع الشريف فعيد للقتال ، وأشار عليه أعيانهم بالحرب ، لكنه رفض وأمر الخروج من مكة ، فخرج منها سنة (١٠١٩هـ) متوجها الى مصر ، ثم الى استانبول ، حيث عرض على الخليفة

(١) خلاصة الاثر ١/١٣٥ ، خلاصة الكلام ص ٦٣ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٢/٣٥٦ .

(٢) ترجمته في : سبط النجوم الموالي ٤/٣٩٢-٤٠٦ ، خلاصة الاثر ١/٣٩٤-٣٩٠ ، خلاصة الكلام ص

(٣) انظر : خلاصة الاثر ١/٣٩٠ .

(١) العثماني ، السلطان أحمد الاول ابن السلطان محمد الثالث
 مساعدته ومؤازرته ، فيقال ان السلطان انعم عليه بامارة
 مكة ، لكن عاجلته المنية ، فتوفي هناك في تركيا سنة
 (١٠٢١هـ) ، ويقال بان السلطان أبى ان يتدخل في الامر ،
 فاقام الشريف فعيد هناك ، الى ان توفي في السنة المذكورة
 ظل الشريف ادريس يحكم مكة مع شريكه ابن أخيه محسن
 على اتم حال ، فقد بلغ الوفاق بينهما غاية ، فكانا يدا
 واحدة في ادارة مكة ، والنظر في شؤونها . ففي سنة
 (١٠٢٩هـ) غزا الشريف محسن بجيلة ونواحيها ، وفي سنة
 (١٠٣٢هـ) غزا الشريف ادريس مع ابن أخيه محسن بعض بلاد الشرق
 وأوغلا في جهة المشرق الى قرب الاحساء ، واجتمعا بذوى عبيد
 المطلب من الاشراف ، وكانوا قد نافروهم ، فما زالوا بهم
 حتى طابت نفوسهم . ثم تقدم الشريفان سيرا حتى بلغوا
 الاحساء ، فغربت خيامهم قريبا من مور المدينة ، واستقبلهم
 صاحبها على باشا بالحفاوة والاکرام . وبعدها عادوا ادراجهم
 الى مكة . ولم يتحقق لاحد من اشراف مكة القحطاديين ان بلغ في
 فزواته الى الاحساء ، الا لعدين الشريفين .
 لكن لم يدم الوفاق بين الشريفين ، ايضا ، اذ وقع
 بينهما تناحر بسبب خدام وعبيد الشريف ادريس ، وتجاوزهم في
 التعدى والظفیان ، بحيث عمت البلوى ، وكثر ضررهم على
 الاهالي ، وكان الشريف ادريس متحافلا عما يمنعونه ، ولم يلق
 سمعه الى ماينهى اليه من فعلهم ، ولا ينصف أحدا من شكايتهم

-
- (١) ولد سنة (٩٩٨هـ) ، وتولى الخلافة سنة (١٠١٢هـ) ،
 وتوفي سنة (١٠٢٦هـ) .
 انظر : تاريخ الدولة العلية ص ٢٦٧-٢٧٥ .
 (٢) انظر : خلاصة الكلام ص ٦٤ ، سمط النجوم العوالي
 ٣٩٦-٣٩٤/٤ .
 (٣) تاريخ مكة (للمباعر) ٢٥٨٠٣٥٧/٢ .
 (٤) سمط النجوم العوالي ٤٠١/٤ .
 (٥) المرجع السابق ٤٠٢٠٤٠١/٤ ، خلاصة الكلام ص ٦٥ .

وراجعه الشريف محسن في شأنهم ، لكن دون جدوى ، الهافة الى ان الشريف ادريس كان لا يقيم لابن اخيه محسن ولا لأرائه وزنا ، مما حدى بالاشراف أن يجتمعوا ، ويجمعوا على خلع الشريف ادريس ، ونصب الشريف محسن واليا مكانه ، دون منازع وشريك وذلك في سنة (١٠٣٤هـ) . وقد أدى هذا القرار الى نشوب حرب بين الشريفين ، فدار القتال بين أتباع الشريفين في شوارع مكة ، وعمت الفوضى جميع أنحاء مكة ، واستمر القتال يوما كاملا وكان من المتوقع أن يدوم القتال أكثر من ذلك ، الا أن الله لطيف ، فقبل الشريف ادريس الصلح ، وأرسل الى الاشراف أن يمهلوه في الخروج من مكة ، وبالفعل خرج الشريف ادريس من مكة بعد فترة من الزمن ، وتوجه جهة المشرق ، في نواحي جبل شمر في مكان يسمى "ياطب"^(١) . وبعد عدة أشهر توفي فيها ، وكان مدفنه فيها ، ولما بلغ خبر وفاته الى مكة ، أمر الشريف محسن بإعلان صلاة الغائب عليه في المسجد الحرام .

هذه بعض الحوادث السياسية التي وقعت في مكة في عصر الملا علي القاري ، ويلاحظ من تتبع الحالة السياسية ، كما سبق سرده ، أن مكة ، في ذلك العصر ، كانت إمارة وحكومة مستقلة تماما ، إذ لم يكن لامارة مكة من الصلة والتعاون مع دولة الخلافة الا مجرد السلطة الاسمية ، فكان اختيار أمراء مكة وولايتها من نفس الاشراف ، الذين هم وجهاء مكة ، وكذلك اختيار الوزراء والقضاة والمفتحين ، وغير ذلك من المناصب الحكومية ، كان من تعيين واختيار أمراء مكة والاشراف . فلم

(١) سمط النجوم العوالي ٤/٤٠٦، ٤٠٦، خلاصة الكلام ص ٦٦، ٦٥، تاريخ مكة (المصباح) ٢/٣٥٩، ٣٥٨، خلاصة الاثر ١/٣٩٢ وما بعدها .

(٢) "ياطب" : بكسر الطاء ، اسم لمياه في جبل أجا ، وأجا هو أحد جبال طي ، وهما أجا وسلمي .

(٣) انظر : معجم البلدان ٥/٤٢٥ ، الروض المعطار ص ١١ . انظر السراج السابقة ، نفس الصفحات .

تكن الملة بين الحجاز ، المتمثلة فى حكومة مكة ، وبين دولة الخلافة كالملة بين مصر أو الشام أو العراق وبين دولة الخلافة ، اذ كانت الملة بين دولة الخلافة وبين هذه الولايات ملة قوية ومتينة ، ودولة الخلافة كانت على ملة وثيقة بما يجرى فيها من أحداث ، لكونها مناطق نفوذ وصراع . كما أن هذه الملة الوثيقة يملئها الواقع ، اذ كانت دولة الخلافة بحاجة الى قوة مساندة تلك الولايات لها ، فهى تمتلك من الموارد المالية والبشرية ماتستطيع معه مساندة دولة الخلافة ، ومساعدتها ، بخلاف ما هو فى الحجاز ، وبالذات فى مكة المكرمة ، اذ الكثافة السكانية قليلة ، والموارد المالية تكاد تكون معدومة . فلم يتفق من دولة الخلافة أن استعانت بأهالى الحجاز فى حروبها ، أو أن طلبت عوناً مالياً لاصلاح مرافقها ، لعلها بأوضاع مكة ، ولعل هذا هو السبب الذى صرف أنظار الولاة والحكام ، أيا كانوا ، عن بلد الله الحرام ، لذا ففى هذا العصر ، وما سبقه وما لحقه من عصور ، ظلت مكة المكرمة ، والأراضى الحجازية آمنة من أى عدوان خارجى ، فقد حماها الله من نيران الحروب وأوارها ، فان كان من صراعات وفزاعات ، فهى محصورة بين أفراد الأسرة الحاكمة ، أو بسبب شغب ونهب بعض القبائل التى تقطن الحجاز وماجاورها ، والتى ألفت حياة البداوة ، وعاشت على قطع الطرق ، وسلب ونهب من جاورهم . فاقضى الأمر تأديبهم بين الحين والآخر .

لكن هذا لايعنى أن المللات بين دولة الخلافة وحكومة الحجاز ، المتمثلة فى حكومة الاشراف فى مكة ، كانت منقطعة نهائياً ، كما أنه لايعنى أن دولة الخلافة لم تكن تهتم بأمر الحرمين الشريفين ومن جاورهما ، بل على العكس كانت دولة الخلافة تولي الحرمين الشريفين وأهليهما عناية واهتمام خامين ، كما سيأتى بيانه فى الحالة الاجتماعية .

المبحث الثالث

الحالة الاجتماعية في مكة المكرمة^(١)

السكان :

كانت مكة المكرمة مدينة قريش ودارهم في الجاهلية ومدر الاسلام اذ كانوا هم اهل مكة بلامنازع عدة قرون ، فكانوا يشكلون السواد الاعظم من اهل مكة ، خلا بعض المستجيرين والارقاء والعبيد ، وبعض المجاورين الملتجئين الى الحرم . ولكن بعد انتشار الاسلام ، واتساع رقعة الدولة الاسلامية ، ودخول الناس في دين الله افواجا ، تغيرت الاحوال والافعال ، وامبح الحرم ملجا لكل مسلم ، بصرف النظر عن جنسه وانتمائه وقبيلته ، وبمرور تماريف الزمن ، التي املت على العرب عموما وقريش خصوصا ، الى الخروج من موطنهم اما طلبا للرزق ، او لحماية بيضة الاسلام ، والجهاد في سبيل الله ، والالتحاق بجيوش الفتوحات الاسلامية ، وهو الغالب عليهم ، تداخلت الاجناس والامم ، واهت قريش بعد عدة قرون من فتح مكة ، بعد ان كانت السواد الاعظم ، قليلة البيوت والاسر والافراد ، الى جانب الكم الهائل الذي ظل يتدفق على مكة خلال تلك القرون ، وبذا ضاعت هوية قريش ونسبها ،

(١) ان المصادر والمراجع التي تناولت الاحوال الاجتماعية والاقتصادية والعلمية وغير ذلك ، في مكة المكرمة في القرن العاشر والحادي عشر ، وحتى قبل ذلك وبعده ، تكاد تكون معدومة . فما من اقليم أو مدينة من المدن الاسلامية الكبيرة والشهيرة الا وحظيت بدراسة احوالها من جميع الجوانب ، من قبل الباحثين والمختصين ، الا مكة المكرمة ، أو الحجاز عموما ، فانما على الرغم من مكانتها المرموقة والعظيمة في قلوب المسلمين ، لم تكن بها العناية المطلوبة ، فالكتابات عنها حول هذه الجوانب نادرة ، كما اشرت ، والكتاب الوحيد الذي وقفت عليه ، ويتناول دراسة وبحث هذه الجوانب ، كتاب "تاريخ مكة" للاستاذ احمد السباعي ، فمنه استفدت كثيرا فيما يتعلق بالناحية الاجتماعية والعلمية .

بإستثناء بعض الأسر والبيوت ، التى حفظ الله نسبها على مر العصور الى يومنا هذا .

هكذا كان حال سكان مكة فى القرن العاشر ، عمر على القارى ، اذ كانوا خليطا من العرب والعجم ، فالى جانب العربى كان المواطن الهندى والخراسانى والتركى والحشى والافريقى ، وغيرهم ، يجمعهم الدين الواحد . وكان القرشيون آنذاك قلة ، وبيوتهم معدودة ومحمورة ، فمن تلك البيوت القرشية التى أبى الله نسبها محفوظا طيلة الزمن ، أشرف مكة ، العواشم ، وبنى شيبة ، سدة الكعبة ، من بنى عبد الدار .^(١)

وليس بين أيدينا ما يشير الى حجم الكثافة السكانية آنذاك ولا عدد البيوت والمنازل فيها ، لكن يمكن أن يقال ان سكان مكة فى احسن الاحوال كانوا فى حدود خمسين ألف نسمة ، ذلك ان قوام بعض الجيوش التى كان يقودها بعض امراء مكة ، آنذاك ، يبلغ الخمسين ألف مقاتل ، ومعلوم ان هذا العدد ليس باكمله من سكان مكة ، بل كثير منهم من البدو والعربان والقبائل القاطنة قريبا منها ، فاذا ما افترضنا ان نصفهم من سكان مكة ، قدرنا تعداد أهلها بما تقدم .

وقد كان مبدأ حدود مكة العمرانية ، آنذاك ، المعلاة^(٢) ، وهى المقبرة الشريفة ، ومنتهاها ، من جانب جدة ، موضع يقال الشبيكة ، ومن جانب اليمن ، قرب مولد سيدنا حمزة ، رضى الله عنه ، وعرضها من وجه جبل يقال له "جزل" الى أكثر^(٣)

(١) انظر : تاريخ الكعبة المعظمة ص ٢٣٥-٢٤٦ .

(٢) تاريخ مكة للسباصى .

(٣) "المعلاة" : بفتح الميم ومكون المين .

(٤) "جزل" : بكسر الجيم ، وفتح الزاى ، وتشديد اللام . كان يسمى قديما الجبل "الأحمر" ، و"الأعراف" . وانما سمي "جزل" فيما بعد ، لأن طائفة من الجيوش كانوا يحسرون فى هذا الجبل ، يسمون بهذا الاسم . انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ٧ . وانظر أيضا : معجم البلدان ١/ ١٢٢ .

من نصف جبل "أبى قبيس" ، ويقال لهذين الجبلين الاخشبان ، فيكون جبل "جزل" مقابل لجبل "أبى قبيس" والكعبة ودور الاهالى بينهما .^(١)

وقد كانت مكة فى مطلع القرن العاشر وقبل ذلك ، قليلة السكان والاهالى ، لكن بمرور الزمن أخذ الناس يتقاطرون عليها ، الى ان أصبحت عامرة بالسكان ، ولعل هذا يعود الى موجة العجرات التى نشأت ، تقريبا ، ابتداء من العقد الثالث من القرن العاشر ، والذى كان سببه الحروب المستمرة فى أصقاع كثيرة من العالم الاسلامى ، من جهة ، ومن جهة أخرى ظهور الدولة المملوكية على مسرح الاحداث والتى كان سلاطينها يفرسون على الاهالى مذهب الرافضى عنوة ، وبقوة السلاح ، مما دفع كثيرا من العلماء والامراء الى الفرار والحروب الى مدن اسلامية تتمتع بالامن والاستقرار . فكان لمكة المكرمة نصيب كبير من المهاجرين .

ومما يدل على قلة سكان مكة فى أوائل القرن العاشر ، وازدياد عددهم فيما بعد ، ما أفاده قطب الدين النهرالى ، وهو ممن عاصر ذلك الزمان ، حيث قال : "كنا نرى سوق المصمى وقت الفجر خاليا من الباعة ، وكنا نرى القوافل تاتى بالحظنة من بجيلة ، فلا يجد أهلها من يشتري منهم جميع ما جلبوه ، وكانوا يبيمون ما جاءوا به بالاجل ، اضطارا ، ليعودوا بعد ذلك ويأخذوا أثمان ما باموه ، وكانت الاسعار رخيصة جدا لقلّة الناس وعزّة الدراهم . وأما الآن فالناس كثيرون ، والرزق واسع ، والخير كثير ، والخلق مطمئنون^(٢) آمنون" .

(١) انظر : الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ٧ ، تاريخ مكة (للسباعى) ٤٦١/٢ .

(٢) الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ٩٠٨ .

اللغة والعادات :

مما لا شك فيه أن اللغة السائدة في مكة ، والتي كانت تدرس في حلقات العلم ، سواء في الحرم أو المدارس ، هي اللغة العربية ، وهذا ما لا يحتاج إلى تدليل . لكن لما كان أهل مكة خليطا من أجناس شتى ، ولما كانت مكة تابعة لدولة المماليك الشراكسة ، والدولة العثمانية ، فيما بعد ، التركيتين ، وكان لهما نفوذ في الحجاز ، كان ذلك دليلا على أن مكة حوت عدة لغات في التخاطب ، هي لغات من وفدوا إليها وجاوروها . فكانت لغة التخاطب إلى جانب اللغة العربية ، اللغة الفارسية والأردية والحركية ، والحبشية ، وغير ذلك ، فكان لكل لغة من هذه اللغات ، فئات كبيرة من المجتمع المكي يتخاطبون بها .

ولأدل على تنوع لغات التخاطب في مكة من كون أحد أمراء مكة ، الأشراف ، وهو الشريف حسن بن محمد بن بركات ، المتقدم ذكره ، كان يجيد إلى جانب اللغة العربية ، اللغة الفارسية والتركية ، وغيرهما ، وكان ماهرا حتى بكتابتها ^(١) . أما بخصوص العادات والتقاليد ، في المجتمع المكي آنذاك ، فليس بين أيدينا ما يعطى صورة كافية وواضحة عنها ، لكن يمكن أن يقال ، أن العادات والتقاليد كانت مختلفة ومتفاوتة اختلافات وفتاوت الجنسية والقوميات التي نزحت إلى مكة .

فكان لكل أمة عاداتها وتقاليدها الخاصة في المناسبات والأفراح والاتراح ، وفي طرق معيشتها وملبسها ومأكلها ، وغير ذلك . فكانت العادات مختلفة ومتنوعة . لكن لم تكن على كثرتها وتنوعها تخرج عن روح الإسلام والشرع الشريف ، بل

(١) انظر : سمط النجوم العوالي ٣٧١/٤ .

على العكس ، ان أهم ما امتاز به المجتمع المكي ، لكونه بجوار الكعبة المشرفة ، وبلد الله الحرام ، ويشاركه في هذا المجتمع المدني ، هو التمسك الاصيل بالاسلام ، ومجانبة أسباب الفساد ودواعي الفجور ، والابتعاد عن مقارفة الشهوات والملهيات المحرمة . فكان مجتمعاً نظيفاً نزيهاً ، يسوده الاخاء والتعاون ، والصدق والنزاهة والتدين . وقد كان اشرف مكة ، حكما ومحكومين ، القدوة العملية في هذا كله كيف لا وهم ابناء الممطفى ، صلى الله عليه وسلم .

والمجتمع المكي بطبيعته لايقبل الفساد والانحراف وسوء الاخلاق ، اذ لايقدم مكة ولايجاورها الا الصالحون والمتدينون ، لان من جاورها وسكن بها - مع ضئلك العيش ، وقلة المال ، وقلة فرص التكسب والاسترزاق ، ومع وجود مدن اسلامية اخرى تحتمل بالفراحية وسعة العيش ورغده - انما قصد من سكناه مكة مجاورة بيت الله الامن ، وحدينا وحمسنا بتعاليم الاسلام وقد مر بنا مافعله اهل مكة بابن عتيق الحضرمي بعد موته ، ذلك الوزير الذي خالف تعاليم الاسلام ، وجار على الاهالي ، واكل اموالهم بالباطل ، مع كونها حالة نادرة وشاذة .

وقد ذكرت بعض المصادر بعض عادات الاشراف ، وخصوصا الولاة ، في بعض حفلات اعراسهم ، انهم كانوا يبتدؤونها بقراءة آيات من القرآن الكريم ، ثم يعقبونها بانشاد المدايح الشريفة ، ثم مايمقب ذلك من اكرام الشريف لقارئ القرآن ومنشدي المدايح ، وكذا اكرام العلماء بالملات والجوائز والاموال . وكان من عادة بعض الاشراف اذا عقد نكاحا لنفسه او لاولاده ، ان يحرم على دعوة الصالحين والعلماء بالذات ، تبركا بوجودهم ، ثم يقوم بتسجيل اسمائهم بعد كتابة العقد ، وبعدها يعين لكل منهم شيئا من

(١)
المرجع السابق .

وكان من عادة أشرف مكة أنه إذا مات أحد أمراءهم ان يطوفوا به الكعبة ، سبعة أشواط ، بعد غسله وتكفينه .
وكانت عادة تبادل الهدايا بين أمراء مكة الأشرف ،
وبين سلاطين الدولة المملوكية والعثمانية فيما بعد ،
(٢)
لاتنقطع .

كما كان يهود المجتمع المكي التكافل والتعاون ، وروح
الاخوة الاسلامية ، ولعل أبرز ملامح هذا التكافل مساعدة
الافنياء والموسرين الفقراء وذوى الحاجة ، ممن لم يتيسر له
مورد من الرزق ، أو ذوى المعائب والمعاهات ، الذين لا يقدر
على التكسب . وقد كان أمراء مكة القدوة الفعلية فى ذلك .
فمن صور ذلك أنه كان من عادة حكام مكة الأشرف التحقق على
أهل الحرمين الشريفين ، وكانوا إذا بلغوا المدينة المنورة
تمدقوا على جيران الممطفي ، على الله عليه وسلم ، مدقة
خامة تشمل العلماء والحكام والملحاء والخدام وسكان الاربطة
والارامل والايتام والعساكر ، وخدام العساكر ، وخدام المعين
الزرقاء ، لكل واحد قدر معين من المال . وكان من عادة
بعضهم فى منصرفه من المدينة أنه بعد خروجه من باب الحرم
المدنى ، يخرج كيسا مملوءا من الذهب والفضة ، ثم يجمع
عليه الفقراء والاطفال ، ثم يقوم بتوزيعه عليهم بنفسه حتى

-
- (١) انظر : سمط النجوم العوالى ٣٧٢/٤ .
(٢) المرجع السابق ٣٢٩،٣٠٥/٤ .
(٣) المعين الزرقاء هى من تسمية العامة ، وقد اشتهرت بهذه
التسمية ، واسمها الحقيقى المعين الأزرق ، ذلك أن الذى
أجراها هو مروان بن الحكم ، لما كان واليا على
المدينة لهماوية بن أبى سفيان ، وكان مروان أزرق
المعنيين ، فنسبت المعين الى لون ميينه . وهى عين تقع
غرب مسجد قباء ، بالقرب منها ، وكانت موجودة الى
فترة قريبة ، وبعدها طمرت .
انظر : المغانم المطابة ص ٢٩٥ ، عمدة الاخبار ص ٣٧٩ .
(٤) انظر : سمط النجوم العوالى ٣٧٣/٤ .

(١) ينعد جميع ماعنده .

وعادة احتفال الاهالى بقدوم شريف مكة اليها ، بعد خروجه منها لامر من الامور ، وكذا بقدوم ذى شان كبير اليها ، امر اعتاده اهل مكة ، تسلياً وترويحاً عن نفوسهم باللهو المباح . بل انهم ، لشعورهم الدينى الاصيل ، يحتفلون حتى بومول كسوة الكعبة وميزابها ، فى بعض الاحيان فقد جاء فى بعض المصادر انه لما ومل ميزاب الكعبة المشرفة من الديار الرومية ، بصحبة بعض الباشوات ، امر والى مكة آنذاك ، وهو الشريف ادريس ، اكابر مكة وعلمائها واهاليها بأن يستقبلوا هذا الباشا من الحجون ، ويمشوا امام الميزاب فامتثلوا الامر وبرزوا ، وكان امامهم بعض الطوائف يذكرون (٢) الله تعالى .

وبخموص دور المرأة ووضعها فى المجتمع المكى آنذاك ، فان المرأة - بحكم تعاليم الاسلام ، الذى وهبها كامل حقوقها كانت ملتزمة ومتمسكة بالشرع المطهر ، فرعبادتها وخلقتها وملبسها ، وكان جل عملهن ينصب فى القيام بشئون بيوتهن وتربية اولادهن ، وخدمة ازواجهن . بيد ان هذا لم يكن ليمنعهن من المشاركة فى النواحي العلمية الثقافية ، فقد برز منهن عالمات كثيرات ، قمن بالتدريس ورواية الحديث ، وغير ذلك ، كما سيأتى بيانه فى الحالة العلمية . بل ان المرأة كان يحترم رأيها حتى فى بعض المماثل المتعلقة بالحكم والسياسة ، ولا ادل على لك ، من رغبى وارتياح الشريف ادريس بن حسن لرأى اخته ، عندما وقع النزاع بينه وبين ابن أخيه محسن على الحكم ، وقد وقع قتال بين الطرفين ، ولو كتب لهذا القتال أن يستمر لترتب عليه مفاسد لا يعلمها

(١) انظر : سمط النجوم العوالى ٣٧٣/٤ .

(٢) المرجع السابق ٣٩٧/٤ .

الا الله ، وقد دخل الشريف ادريس بيته مغموما ، لا يدري ماذا
يمنع ، ايمتصر في القتال ، فيزهق نفوسا بريئة ، ام يستسلم
والاستسلام جبن ، وكانت اخته الشريفة زينب موجودة ، فقالت
له : علام الحزن والعناء ، دعها لابن أخيك ، فقد وليتها مدة
طويلة ، والامر لم يخرج عن ابن أخيك . فافتنع برايتها ،
وارسل حينئذ يطلب الملح ، والخروج من مكة ^(١) .

(١) انظر : خلاصة الاثر ٣٩٢/١ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٣٥٩/٢

مساعدا ت سلاطين آل عثمان المالية والغذا ئية لاهل الحرمين .

لقد اهتم السلاطين العثمانيون بأهل الحرمين الشريفين اهتماما كبيرا ، اذ خصوا اهليهما عن أهالى سائر المدن الاسلامية الاخرى بالرعاية والعطف ، لما لهما من المدينتين الشريفتين من مكانة مميزة فى الاسلام ، وفى قلوب المسلمين جميعا فى جميع انحاء الارض . لذا فقد توجهت عناية سلاطين آل عثمان بتوفير سبل المعيشة والارتزاق لسكان مكة المكرمة والمدينة المنورة ، لقلّة الموارد المالية وضك المعيشة فيهما ، من جهة ، وحباً منهم للاحسان وفعل الجميل والخير ، من جهة اخرى . وقد تمثلت مساعدة هؤلاء السلاطين لاهالى بالمساعدات المالية العينية ، والمساعدات الغذائية .

(١) المساعدات المالية :

(١) المر :

وهو عبارة عن مقدار معين من الدنانير ، يرسلها السلطان العثمانى لأهل الحرمين فى السنة مرة واحدة . وأول سلطان عثمانى أرسل مرأ الى الحرمين الشريفين هو السلطان محمد بن السلطان بايزيد الاول . ويبدو أن فكرة ارسال المر (٢)

(١) "المر" : بكسر الماد المهملة ، هى الدراهم والدنانير يقال : مال فلان مر ، أى ماعنده درهم ولادينار . ويجوز أن تكون "مرة" بضم الماد ، وهى كيس النقود وجمعها "مرر" . ويجوز أن تكون أيضا "المر" بفتح الماد والمر هو الجمع والشد ، ولأن النقود تجمع فى كيس ويشد عليها ، سميت كذلك .

انظر : لسان العرب ٤/٤٥٠-٤٥٢ ، المعجم الوسيط ١/٥١٢ ولد سنة (٧٨١هـ) ، استقل بالملك سنة (٨١٦هـ) بعد فوضى سياسية ، كادت تهدم من كيان الدولة ، وتوفى سنة (٨٢٤هـ) .

(٢) انظر : تاريخ الدولة العلية ص ١٤٩-١٥٢ .
(٣) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٧٣ ، اعلام العلماء الاعلام ص ١٠٥ ، سمط النجوم العوالى ٤/٦٥ .

لأهل الحرمين الشريفين قد نشأت عند المماليك الشراكسة أول الأمر ، وكانت تسمى "الذخيرة" وسيأتي الحديث عنها ، ومن ثم تابعهم عليها السلاطين العثمانيون . ولم يكن حجم الصر الذي كان يرسله السلطان محمد بحجم الصر الذي أرسله السلاطين الذين جاءوا بعده ، إذ فيما بعد ازداد مقدار هذا الصر كثيرا ، بحيث كان يغطى ، مع "مدقة الحب" ، الاتى ذكرها ، نفقات أهل الحرمين طيلة العام .

وجاء بعد السلطان محمد ابنه السلطان مراد الثانى ،^(٢) فزاد فى الصر ، وكان يرسل كل عام أضعاف ما كان يرسله والده هذا عدا ما عينه للحرمين الشريفين من خاصة مدقاته كل عام ، والتي كانت تبلغ قرابة ثلاثة آلاف وخمسمائة دينار توزع على أهلها ومثلها للسادة الإشراف .

واستمر أمر هذا الصر لأهل الحرمين الشريفين يزداد ولا ينقص ، حتى بلغ فى عهد السلطان بايزيد الثانى بن السلطان محمد الفاتح ، أربعة مئى الف دينار ذهباً ، نصفها لفقراء مكة ، والنصف الآخر لفقراء المدينة . ثم زاد حجم الصر فى عهد سليم الأول ، فاتح مصر ، وصار أضعاف ما كان يرسله والده . قيل انه أوملها الى ثمانية وعشرين ألف دوكا^(٦) وزاد فى عهد ابنه السلطان سليمان الى أن بلغ احدى وثلاثين

-
- (١) تاريخ الدولة العلية ص ١٥٢ .
 (٢) ولد سنة (٨٠٦هـ) ، وتولى السلطنة بعد وفاة أبيه مباشرة سنة (٨٢٤هـ) ، وقد نزل عن السلطنة عدة مرات لابنه محمد ، وكان يعود اليها بسبب الفتن . توفى سنة (٨٥٥هـ) .
 انظر : تاريخ الدولة العلية ص ١٥٣-١٥٩ .
 (٣) اعلام العلماء الاعلام ص ١٠٥ .
 (٤) ولد سنة (٨٥١هـ) ، وتولى السلطنة سنة (٨٨٩هـ) ، وتوفى سنة (٩١٨هـ) .
 انظر : تاريخ الدولة العلية ص ١٧٩-١٨٧ .
 (٥) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٧٧ ، سمط النجوم العوالى ٦٨/٤ .
 (٦) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٩١ ، اعلام العلماء الاعلام ص ١٠٦ .
 (٧) تاريخ الدولة العلية ص ١٩٤ .

(١)
الف دينار من الذهب .

الذخيرة :

وهي مر كانت ترسل الى الحرمين الشريفين من مصر ايام
المماليك الشراكسة ، فلما فتح السلطان سليم مصر أبقاها
على حالها ، وأجراها في كل عام من خزينة مصر ، تفرق على
فقراء الحرمين الشريفين . قال المؤرخ القطبي المتوفى سنة
(٩٩٠هـ) من هذه الصدقة : "وهي باقية الى الآن" (٢) .

الجوالى :

جمع "جالية" ، وهي مايؤخذ من أهل الذمة في مقابلة
استمرارهم في بلاد الاسلام ، تحت الذمة ، وعدم جلائهم عنها .
وكان يخرج منها شيء قليل في ايام الجراكسة لبعض الفقراء
والمشايخ ، فلما كانت سلطنة سليمان القانوني أخرج من
خزينة الدولة قدرا معلوما للعلماء والمشايخ من أهل
الحرمين الشريفين ومن أهل مصر وغيرها . فالسلطان سليمان
أول من سن هذه السنة الحميدة ، ثم استمرت بعده . وكان
مقدار مايصل كل سنة لأهل مكة المشرفة ، خاصة ، نحو ستة آلاف
دينار (٤) .

-
- (١) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام من ٧٢٤ ، اعلام
العلماء الاعلام من ١٠٩ ، سمط النجوم الموالى ٨١/٤ .
(٢) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام من ١٩٢ .
(٣) المرجع السابق من ٢٢٥ ، ٢٢٦ .
(٤) انظر : اعلام العلماء الاعلام من ١٠٩ .

(ب) المساعدات الغذائية :صدقة الحب :

وهي عبارة عن مقدار معين من القمح الخزم سلاطين آل عثمان ارساله الى اهالي الحرمين الشريفين . وكان اول من من هذه السنة الطيبة السلطان سليم الاول . وكان قد ارسل الى الحرمين الشريفين أول ما ارسل ، سبعة آلاف اردب سن القمح ،^(١) خمسة آلاف منها لاهل مكة ، والغان لاهل المدينة . فوزعت هذه المدقة بموجب سجلات خاصة ، دونت فيها أسماء البيوت ، وعدد مافى كل بيت من افراد ، وكان عدد المستحقين آنذاك ، نحو اثني عشر ألف نسمة . فخص لكل فرد أربع كيلات من القمح ،^(٢) مضافا اليها دينارا من ذهب .

وقد استثنى من المدقة التجار والسوق والعسكر .^(٣)^(٤)^(٥)

وكما كانت مدقة "المر" تتزايد من عهد سلطان الى سلطان ، كذلك حال مدقة "الحب" ، أخذت تتزايد فيما بعد . ثم ان السلطان سليمان القانوني افرد لهذه المدقة قرى بمصر اشتراها من بيت مال المسلمين ، ووقفها وجعل غلتها لاهل الحرمين الشريفين . وفي عهد سليم الثاني بن سليمان^(٦)

- (١) الاردب : ينقسم الى أربعة وعشرين مدا .
انظر : مرآة الحرمين ٤٤١/١ .
- (٢) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٩٣، ١٩٤ ،
اعلام العلماء الاعلام ص ١٠٦ .
- (٣) الكيلة : تساوي ربع المد ، والمد خمس اقات ، والاقاة
تساوي أربعمائة درهم .
انظر : مرآة الحرمين ٤٤١/١ .
- (٤) هكذا ورد في المصادر ، ولعل المراد به النسبة الى
السوق ، أي أهل السوق ، المشتغلون بالأسواق ، وهي
نسبة دارجة على السنة العوام .
- (٥) انظر : الممباح المنير ٢٥٠/١ .
انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٩٤ ، تاريخ
مكة (للسباعي) ٤٦٢/٢ .
- (٦) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ٢٢٥ ، اعلام العلماء
الاعلام ص ١٠٩ .

الغانوني زيدت هذه الصدقة سبعة آلاف أخرى .^(١)

قال المؤرخ قطب الدين النهروالي عن هذه الصدقة :
"وهي مستمرة الى اواننا هذا"^(٢) .

وقد كانت هذه الصدقات ، وخاصة صدقة الحب سببا لمعاش
أهل الحرمين الشريفين وتقوتهم ، ومادة لحياتهم ومعيشتهم .
قال قطب الدين النهروالي : "مار فقهاء مكة والمجاورون
يتعيشون بوصول هذا الحب اليهم ، اما في جميع السنة او
أكثرها ، فلو فقدوا ذلك ، والعياد بالله ، هلكوا"^(٣) .

(١) اعلام العلماء الاعلام من ١١٩ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٤٦٢/٢ .

(٢) الاعلام باعلام بيت الله الحرام من ٢٢٥ .

(٣) المرجع السابق من ٢٢٥ .

المبحث الرابعالحالة العلمية في مكة المكرمة

لم يكن القرن العاشر الهجري ، الذي عاش فيه على القارى ، وما بعده ، قرن الابداع والابتكار والتجديد العلمى ولا قرن التدقيق والبحث الدقيق ، الذى يتسم بالاجتهاد والنبوغ والاحيان بالجديد ، سواء فى ذلك العلوم العقلية والنقلية . فان هذه السمات ظلت مستمرة فى الناحية العلمية فى المجتمع الاسلامى الى حدود منتصف القرن الثامن الهجرى ، والذى يمكن أن يقال انه كان نهاية عمر النبوغ والمبقرية ، وما جاء بعد ذلك فهو نادر وقليل ، فقد كان ختام ذلك العمر مثل ابن تيمية ، وابن دقيق العيد ، والمزى والذهبي ، وأبى حيان النحوى ، الفرناطى ، وابن كثير ، وابن القيم ، وغيرهم ، ممن خلفوا لنا تراثا علميا ضخما فى علوم شتى .^(١)

ان العمر الذى عاش فيه على القارى ، كان عمر العكوف على كتب المتقدمين ، وخدمتها ، جمعاً وترتيباً ، وإيفاحاً وشرحاً ودرسا ، واختصاراً وتلخيصاً .

وقد امتاز القرن العاشر بازدهار علوم الحديث والرجال فى مصر والشام ، وبازدهار العلوم العقلية ، كالمنطق والفلسفة ، فى إيران ، وازدهار الفقه الحنفى فى الهند وتركستان .^(٢)

كانت العلوم السائدة فى الحجاز - مكة المكرمة والمدينة المنورة - هى العلوم النقلية الشرعية ، كعلوم القرآن ، والحديث ، والفقه ، والنحو ، وغيرها . وكان لكل

(١) انظر : الامام السمرهन्दى حياته وأعماله ص ٢٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٣ .

فن من هذه الفنون علماء مبرزون فيها ، يقومون بتدريسها وبذلها لطلبة العلم .

أما العلوم العقلية والطبيعية ، كالخلمغة ، وعلم الكلام ، والطب والفلك ، وغيرها ، فلم يكن يحفل بها في الحجاز ، عموماً ، سواء في هذا العصر أو غيره من العصور ، إذ الجو الروحي والایمانى كان يفضى على مجاورى الحرمين الشريفين وعلى من يقدم اليهما من العلماء ، التعليم الشرعى الخالص ، لمكانة الحرمين الشريفين الروحية والدينية في قلوب المسلمين .

على أن العلوم العقلية والطبيعية قد آلت في هذا العصر في شتى أنحاء العالم الاسلامى ، الى التدهور والاضمحلال وذبل عطاء علماء الاسلام فيها ، بل يمكن أن يقال ان عطاءهم التجديدى فيها توقف نهائياً .

وكان ولاية مكة ، الاشراف ، يشجعون العلم والعلماء ويقربونهم الى مجالسهم ويغمرونهم بالملاط والجوائز . بل كان أكثر من والى من ولاية مكة عالماً ، فقيهاً ، محدثاً ، أديباً ، شاعراً .

(١) فان الشريف بركات الاول ، جد الاشراف البركاتيين الذين تولوا امرة مكة فيما بعد ، كان عالماً ، فقيهاً ، محدثاً . أجاز له جماعة من العلماء ، منهم الزين العراقى ، وابنه ، والخيشمى ، والجمال بن الشرايحى ، والمجد الشيرازى ، وغيرهم . وأجاز هو بعض العلماء ، وممن أخذ عنه السخاوى .
قال عنه فى خلاصة الكلام : "أخذ عنه العلماء بالقاهرة وازدهموا على القراءة عليه ، لعلو سنده ، وأجازهم" .
(٢)

(١) ولد سنة (٨٠١هـ) حقيباً ، وتولى امرة مكة أكثر من مرة ، وظل بها الى أن توفى سنة (٨٥٩هـ) .

انظر : الفوء اللامع ١٤٠١٣/٣ .

(٢) انظر : الفوء اللامع ١٣/٣ .

(٣) خلاصة الكلام ص ٤٣ .

وكذا من حكموا مكة من بعده من أبنائه ، كانوا على درجة عالية من العلم والادب . فقد كان الشريف هزاع حفيد بركات الاول ، محبا للعلم ، حافظا للقرآن ، وكان قد صلى في بعض المناسبات صلاة التراويح بالناس بجميع القرآن ^(١) .

وكذا الامير بركات أخو هزاع كان عالما ، فقيها ، محدثا ، أخذ بمصر عن نحو أربعين شيخا ، كما أجازته بمكة جماعة من أعيان العلماء ^(٢) . وكان بليغا مصقعا ، له النظم الرائقة والنثر الفائق ^(٣) .

وهكذا الشريف محمد بن بركات بن محمد بن بركات ، المعروف بابي نسي الثاني ، كان فقيها ، محدثا ، أديبا ، شاعرا . قال عنه في خلاصة الكلام : "كان من أكابر العلماء ، وأجلة الأولياء ، وقد أخذ كثيرا من العلماء ، وأخذ عنه كثيرون" ^(٤) .

والشريف حسن بن أبي نسي الثاني كان ، أيضا ، من العلماء والادباء والشعراء ، وفي عهده نشطت حركة التأليف والتدوين ، فسمرت الخزائن بالكتب . وهذا يعود الى تشجيعه العلماء ، وبذل الصلات والجوائز لهم ، حتى يقال انه كان يجيز على المؤلف الواحد بالف دينار أو أكثر ^(٥) .

كما كان الشريف حسن يجيد اللغة التركية والفارسية وغيرهما نطقا وكتابة ^(٦) . وكان من قوة أدبه ومعرفته باللغة انه كان يكتب خطابه الرسمية ، على كثرتها وطولها ، بحروف تخلو من التنقيط نهائيا . ولعله كان يقصد بذلك دفع المماثلة لخطه ، ورفع المشاكلة ، حتى يبعد عن التزوير ^(٧) .

-
- (١) خلاصة الكلام ص ٤٤ .
 - (٢) خلاصة الكلام ص ٤٦ ، سمط النجوم العوالي ٢٨٠/٤ .
 - (٣) سمط النجوم العوالي ٢٩١/٤ .
 - (٤) خلاصة الكلام ص ٥٦ .
 - (٥) سمط النجوم العوالي ٣٥٦/٤ .
 - (٦) المرجع السابق ٣٧١/٤ .
 - (٧) المرجع السابق ٣٧٠/٤ .

وكذا من جاءوا بعده من الامراء الاشراف ، كانوا على جانب عظيم من العلم والادب والمعرفة ، وكانوا قدوة لافراد المجتمع المكي في تلقى العلم وتحصيله .

أما بخصوص المدارس العلمية في مكة المكرمة ، فقد كان على رأسها الحرم المكي ذاته ، اذ كانت حلقات العلم فيه كثيرة ومتنوعة . ويعد الحرم مدرسة علمية مفتوحة لكل راغب وطالب للعلم ، ولكل عالم يريد أن ينشئ له حلقة علمية فيه فلم تكن حلقات العلم ، آنذاك ، حكرا على فئة معينة من العلماء ، بل مبذولة لكل عالم ، حتى لقد كان بعض العلماء الذين يقدمون مكة بقصد الحج ، ينشئون حلقات علمية في الحرم وقت مقامهم فيها . لذا كان الحرم زاخرا بدروس العلم في جميع الفنون النقلية ، وكان لكل فن رواده وطلبته .

وكان الى جانب حلقات العلم في المسجد الحرام ، مدارس أخرى تقوم بنفس المهمة ، منها المدرسة الاشرفية القايتبائية التي بناها السلطان المملوكي الاشرف قايتبای سنة (٨٨٢هـ) وكان الفراغ من بنائها سنة (٨٨٤هـ) . كما بنى بجوار هذه المدرسة رباطا لسكنى الفقراء ، ثم عمل على تنظيم الدراسة وتخصيص المرتبات للمدرسين والطلبة . كما زود هذه المدرسة بخزانة كتب ، جعلها وقفا على طلبة العلم (١) وموقع المدرسة والرباط كان بين باب السلام وباب النبی . (٢) وكان يدرس في هذه المدرسة فقه مذاهب الاثمة الاربعة . (٣) (٤)

ومنها ، أيضا ، المدارس السليمانية الاربعة ، التي أمر ببنائها السلطان العثماني سليمان القانوني ، لتدريس فقه

(١) انظر : سمط النجوم العوالي ٢٧٧/٤ ، الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٥٣ .

(٢) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٥٣ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٣٢٩/١ .

(٣) تاريخ مكة (للسباعي) ٣٢٩/١ .

(٤) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٥٣ .

مذاهب الاثمة الاربع . فانشأت هذه المدارس فى الجهة
(١)
الجنوبية من المسجد الحرام . وقد وضع حجر اساسه لليلتين
(٢)
خلتا من رجب ، سنة (٩٧٢هـ) . ولم يكتمل بناؤها الا فى عهد
السلطان سليم الثانى بن السلطان سليمان القانونى .

وقد عين السلطان سليمان القانونى ، قبل وفاته ،
وظائف المدرسين والطلبة ، كل له مقدار معين من المال
يوميًا ، ولكل مدرس عدد معين من الطلبة يقوم بتدريسهم .
(٣)

وبعد ان اكتمل بناء المدارس الاربع ، وسدت رئاسة كل
مدرسة الى امام مذهب من المذاهب الاربعة . فوسدت رئاسة
مدرسة المالكية الى القاضى حسين بن أبى بكر الصنى ، شيخ
(٤)
الحرم . ورئاسة مدرسة الحنفية الى الشيخ قطب الدين
(٥)
النهروالى . ورئاسة مدرسة الشافعية الى الشيخ عبد العزيز
(٦)
الزمزمى . أما مدرسة الحنابلة فما وجد بمكة من الحنابلة
من يملح لها ، فعملت دار حديث ، ووسدت الى الشيخ معين خان
(٧)
ابن آصف خان ، وكان يقرأ فيها المحاج الستة .
(٨)

أما مدرسة الاحناف ، والتي كان يرأسها الشيخ قطب
الدين النهروالى ، فقد تولى رئاستها سنة (٩٧٥هـ) ،
(٩)
واستمرت معه الى وفاته سنة (٩٩٠هـ) . وقد ذكر قطب الدين

-
- (١) هكذا فى الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ، ومختصره اعلام
العلماء الاعلام . وقد علق عليه محقق المختصر بقوله :
المحيح الجانب الشمالى .
(٢) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ٢٣٨ ، ٢٣٧ ،
اعلام العلماء الاعلام ص ١١٤ ، ١١٣ .
(٣) المصدرين السابقين ، نفس الصفحات .
(٤) تاتى ترجمته .
(٥) ترجمته فى شيوخ على القارى .
(٦) تاتى ترجمته .
(٧) شمس الدين بن آصف خان (... - ٩٨٦هـ) .
هو شمس الدين ابن الوزير آصف خان ، كان مالكا ،
فقيرا ، مولده ووفاته بمكة .
ترجمته فى : مختصر نشر النور والزهر ١/ ١٧٠ .
(٨) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ٢٤٠ ، ٢٣٩ ،
اعلام العلماء الاعلام ص ١١٥ ، ١١٤ .
(٩) اعلام العلماء الاعلام ص ١١٥ .

العثماني مراد الثالث بن السلطان سليم الثاني ، فقد حول هذا السلطان بيتا كبيرا بالمفا الى مدرسة ، يدرس فيها العلوم الشرعية ، ورتب فيها للمدرسين والمعيدين والطلبة وظائف مالية محدودة ، من مال أوقافه بمصر . فكان يرسل من مصر سنويا ستمائة دينار ، تصرف على المدرسين والطلبة ^(١) . وقد وسدت رئاسة هذه المدرسة الى الشيخ عبد الكريم القطبي ابن أخ الشيخ قطب الدين النهر والى . قال عبد الكريم القطبي : "أنعم بهذه المدرسة على هذا الحقيقير (يعنى نفسه) وشرع يدرس فيها الفقه والحديث . وشرعت أكتب شرحا كافيا شافيا ، ان شاء الله تعالى ، على صحيح البخارى" ^(٢) .

كانت هذه المدارس الى جانب حلقات العلم فى المسجد الحرام تؤدى دورا مهما وبارزا فى تحقيق وتعليم الطلبة والاهالى . وكما كان للرجال مجالسهم وحلقاتهم العلمية فى المسجد الحرام ، كذلك كان للنساء مجالسهن وحلقاتهن الخاصة بهن ، حيث كن يشاركن الرجال فى طلب العلم .

لقد امتازت بعض الاسر فى المجتمع المكي ، آنذاك ، بالتوجه العلمى منذ سنوات طويلة ، كانت تتولى مهمة التدريس والفتوى والقضاء ، ونشر العلم . كانت هذه الاسر تنشى افرادها سواء فى ذلك الذكور والاناث نشأة علمية ، فكانت تحضرهم مجالس العلم ، وتستجيزهم من العلماء ، وتخلق لهم الجو العلمى ، حتى يظلموا بأعباء نشر العلم والتصدر باقرائه بين الناس مستقبلا . فمن هذه الاسر ، أسرة آل زهيرة وآل الطبرى ، وآل الفاكمى ، وآل خالد ، وآل الزمزمى ، وآل المرشدى ، وآل السقاف ، وآل علان ، وآل سنبل ، وآل العامودى وآل العصامى ، وآل القطبى ، وغيرهم من الاسر والبيوت . لكن ^(٣)

(١) اعلام العلماء الاعلام ص ١٣٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٣ .

(٣) انظر فى هذا : تاريخ مكة (للسباعى) ٤٦٥/٢ وما بعدها .

البيوت الستة الأولى كان لها أكبر شغل علمي ، أبان ذلك العصر . بل إن بعض العلماء المشهورين من تلك البيوت كانوا على صلة وثيقة بأمراء مكة الإشراف ، وكانوا يتدخلون في شئون الحكم ، بل كانوا يثيرون الرأي العام في المجتمع المكي لتأييد أحد الأمراء والوقوف بجانبه ، حال حدوث نزاع بين أفراد الأسرة الحاكمة على منصب إمارة مكة . وهذا يدل على مدى نفوذ العلماء وحظوتهم عند أمراء مكة .

ولعل أبرز صور هذا التدخل ، ما أشارت إليه بعض المصادر من تدخل الإمام العلامة جمال الدين ، أبي السعود بن ^(١) ظهيرة في النزاع الذي وقع بين الشريف بركات الثاني ، المتوفى سنة (٩٣١هـ) ، وأخيه الشريف أحمد الجازاني ، من أجل الحكم . وكان جمال بن ظهيرة قد تواطأ في الباطن مع الشريف أحمد الجازاني ، والذي كان خارج مكة ، فكتب إليه يستحثه ويوعده بالاعانة ، ووعدده أن يقبض على أخيه بركات - حاكم مكة - إذا وصل إليها . وعين لذلك القبض ليلة الخامس والعشرين من شهر رمضان ، وذلك في سنة (٩٠٧هـ) ، لكن ظفر الشريف بركات بكتاب أبي السعود ، فاستدعاه ، فلما دخل عليه - وكان قد أظهر السرور والفرح بولاية بركات - أوقفه على الكتاب ، فأنكر ذلك ، فقبض عليه في سابع رمضان وأخذ أمواله وعقاره وعذبه ، ثم بعث به وأهله إلى جزيرة القنفذة ، وأمر نائبه عليها أن يركبه سنجوقا ويفرقه ، ففعل ذلك به ، أمام أهله وأولاده ، في الثاني من ذي الحجة من نفس السنة . فمات شهيدا ، رحمه الله . ^(٢)

ومن هذه الصور ، أيضا ، تدخل الاسام العلامة

(١) تأتي ترجمته .
(٢) انظر : سمط النجوم العوالي ٤/٢٨٥، ٢٨٤ ، درر الفوائد ص ٣٥٢، ٣٥٣ ، مختصر نثر النور والزهر ١/١٢٤، ١٢٥ ، تاريخ مكة (للمباعي) ١/٣١٠، ٣١١ .

(١) عبد الرحمن المرشدى فى النزاع الذى وقع بين الشريف محسن ابن الحسين ، والذى حكم مكة من سنة (١٠٣٤هـ) الى سنة (١٠٣٧هـ) ، وبين ابن عمه أحمد بن عبد المطلب ، والذى حكم من سنة (١٠٣٧هـ) الى سنة (١٠٣٩هـ) . وكان العلامة المرشدى ومعظم علماء مكة ، كارهين للشريف أحمد ، لقسوته وعنفه واستهتاره فى الحكم . ف قيل ان الشريف أحمد قد وقف على كتاب بخط الشيخ المرشدى ، ذكر فيه وجوب قتال الشريف أحمد لظلمه وبغيه . فقبض عليه ، وأمر بسجنه وتعذيبه وتصفيده بالاعلال ، بعد ان نهب داره وكتبه . وكان قد قبض عليه فى اواخر شهر رمضان من سنة (١٠٣٧هـ) ، وأمر بخنقه فى السجن ليلة النحر من نفس السنة المذكورة ، فمات شهيدا رحمه الله (٢) لقد كان لتلك الاسر والبيوت العلمية فى مكة المكرمة دور كبير وعظيم فى تربية أبناء المجتمع المكي وتشقيفه ، فلقد برز بجهودها علماء اجلاء ، سواء من أبناء تلك البيوت او من غيرهم .

ولقد حوت مكة المكرمة ، ابان عمر على القارى ، نخبة عظيمة من كبار العلماء ، وجهابذة العلم ، ورواد المعرفة وان الاشارة اليهم جميعا امر لايمكن رومه فى هذا المبحث ، لكن سوف اقتصم على اشهر علماء ذلك العصر ، منتقيا من كل بيت من بيوت مكة المشتهرة بالعلم بعض اشهر علمائها .

فمن علماء مكة المكرمة ، آنذاك :

(١) تاتى ترجمته فى تلامذة على القارى .
(٢) انظر : سمط النجوم العوالى ٤/٤١٨-٤٢٠ ، خلاصة الاثر ١/٢٣٩ ، ٢/٣٦٩-٣٧٦ ، المختصر من نشر النور والزهر ١/٢٠٦-٢١١ ، تاريخ مكة (للسباعى) ٢/٣٦٢ ، ٣٦١ .

(١) جمال الدين بن ظهيرة (٨٥٩ - ٩٠٧هـ) .

هو أبو السعود بن إبراهيم بن صلاح الدين ، المعروف بجمال الدين بن ظهيرة ، الامام ، العلامة ، قاضي القضاة ببلد الله الحرام . وقد سبق ذكر قمته مع الشريف بركات .

(٢) صلاح الدين بن ظهيرة (... - ٩٢٧هـ) .

هو محمد بن أبي السعود بن إبراهيم بن صلاح الدين ، المشهور بصلاح الدين ابن ظهيرة ، الامام ، العلامة ، المكي ، قاضي الشافعية بمكة المكرمة . كان أحد علماء بلد الله الحرام الافاضل ، الجامعين لاشحات المفاخر والفضائل . وكانت وفاته بمكة المكرمة ، ودفن بالمعلاة ، وصلى عليه صلاة الخائب بالجامع الاموي بدمشق .

(٣) إبراهيم بن علوي (٩٠١ - ٩٣٨هـ) .

هو السيد إبراهيم بن علي بن علوي بن محمد بن عبد الرحمن ، الامام ، المقرئ . ولد بترميم ، ونشأ بها ، وحفظ القرآن بتجويده ، وحفظ الجزرية والشاذلية ، واشتغل بعلم التجويد والقراءات والفقه والنحو ، وامول الفقه ، واصول الحديث ، وبرع في علم القراءات ، وقمده الناس لعلو اسناده

(١) ترجمته في : النور السافر ص ٤٦، ٤٥ ، سمط النجوم الموالي ٢٨٥، ٢٨٤/٤ ، شذرات الذهب ٣٦/٨ ، حيث عده في

وفيات سنة (٩٠٨هـ) ، مختصر نشر النور والزهر ١٢٤/١ .

(٢) ترجمته في : شذرات الذهب ١٤٨/٨ ، حيث عده في وفيات سنة (٩٢٦هـ) ، الكواكب السائرة ٢٩/١ ، مختصر نشر

النور والزهر ١٨١/١ .

(٣) ترجمته في : النور السافر ص ١٨٣ ، مختصر نشر النور والزهر ١٧/١ .

(٤) تريم : بفتح الحاء المثناة ، وكسر الراء ، احدى مدينتي حضرموت ، والاخرى شبام ، بكسر الشين المثناة . انظر : معجم البلدان ٢٨/٢ .

وتمكنه فيه . وأقرأ الناس بمكة دهرا ، هذا بالإضافة الى متانة الدين والزهد والورع ، وكريم الخلق ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكانت وفاته بمكة المكرمة عن سبع وثلاثين سنة ، ودفن بالمعلاة .

(٤) جار الله ابن فهد المكي (٨٩١ - ٩٥٤هـ) .^(١)

هو جار الله بن الحافظ عز الدين عبد العزيز بن الحافظ حقي الدين ممر ، محب الدين ابن فهد المكي الهاشمي ينتهي نسبه الى محمد بن الحنفية . الامام العلامة ، الشافعي ولد بمكة ، ونشأ بها في كنف أبويه ، لحفظ القرآن ، وبعض الكتب كاربعم النووي ، ومنهاجه ، وغيرها . أخذ الحديث عن والديه ، والسخاوي ، والمحب الطبري ، وأجاز له جماعة ، ولزم والده في القراءة والسمع ، وتوجه معه للمدينة وجاور بها سنة (٩٠٩هـ) ، وسمع بها من والده الكتب الستة والشفاء للقاضي عياض ، وغيره ، كما لازم السهمودي هناك ، وأخذ عنه . له عدة مؤلفات منها : " التحفة اللطيفة في بناء المسجد الحرام والكمبة الشريفة " في التاريخ ، ومعجم سماه "نوافح النفع المسكى بمعجم جار الله ابن فهد المكي" و"بلوغ الارب بمعرفة الانبياء من العرب" ، وغيرها . وكانت وفاته بمكة المكرمة .

(١) ترجمته في : الكواكب السائرة ١٣١/٢ ، النور السافر ص ٢١٧ ، شذرات الذهب ٣٠١/٨ ، مختصر نشر النور والزهر ١١٥/١ .

(١)
(٥) عبد الله الفاكهي (٨٩٩ - ٩٧٢هـ) .

هو عبد الله بن أحمد ، الفاكهي ، المكي ، الشافعي ،
النحوي ، كان من أكابر العلماء ، مشاركاً في جميع العلوم ،
وله اليد الطولى في العربية والنحو ، بحيث لم يكن له نظير
في زمانه في علم النحو ، فكان فيه آية من آيات الله ، حتى
قيل أنه سيبويه عصره . حكى أنه حضر في الجامع الأزهر
وقارئاً يقرأ شرح القطر على بعض المشايخ ، فاشكل عليهم بعض
المبارات فيه ، فحلها لهم الفاكهي ، وذكر لهم أنه هو
الشارح ، فلم يمدقوه حتى أقام البينة على ذلك ، وشهد له
من كان هناك من أهل مكة بذلك . له مصنفات عديدة ومفيدة ،
منها : شرح الأجرومية ، وشرح على قطر الندي لابن هشام ،
منها سنة (٩١٦هـ) ، وله شرح على الملحة ، وغير ذلك .

(٢)
(٦) ابن حجر الهيتمي (٩٠٩ - ٩٧٤هـ) .

(٣)
(٧) عز الدين الزمزمي (٩٠٠ - ٩٧٦هـ) .

هو عبد العزيز بن علي بن عبد العزيز بن عبد السلام ،
عز الدين ، المكي ، الشافعي ، الزمزمي . ولد بمكة المكرمة
وطلب العلم بها ، فآخذ عن أكابر المحققين ، وجد واجتهد
حتى صار أحد العلماء المتفنيين . وطار صيته بين الناس ،

(١) ترجمته في : النور السافر ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، جذرات الذهب
٣٦٧ ، ٣٦٦/٨ ، مختصر نشر النور والزهر ٢/٢٦٧ .

(٢) ترجمته في شيوخ المؤلف .

(٣) ترجمته في : النور السافر ص ٢٨٧ - ٢٩١ ، الكواكب
السائرة ٣/١٦٧ ، مختصر نشر النور والزهر ١/٢١٤ ، وقد
جعل صاحب الكواكب السائرة اسمه هكذا : عبد العزيز بن
محمد بن عبد العزيز بن علي . الخ . وجعل تاريخ
ولادته ووفاته نفس ما هو مثبت أعلى ، والحقيقة أن الاسم
الذي ذكره صاحب الكواكب هو اسم حفيد عز الدين
الزمزمي ، والترجمة ترجمة عز الدين .

وفاق الاقران . ومازال يترقى حتى صار رئيس علماء مكة ،
ووسدت اليه رئاسة مدرسة الشافعية السليمانية . فظل فيها
حتى توفى . له عدة مصنفات ، منها "الفتح المبين في مدح
شفيح المذنبين" ، و"فيض الوجود في شيعتني هود" ، وغيرها .

(١)
(٨) عبد الرحمن سكيكر (... - ٩٧٨هـ) .

هو عبد الرحمن بن أحمد بن سكيكر ، المكي ، العالم ،
الطبيب ، ولد بمكة ونشأ بها ، فشرع في طلب العلم ، واخذ
عن جملة من الشيوخ ، فنبل وتفوق في علوم كثيرة ، وله اليد
الطولى في علم الطب ، واشتهر به بمكة المكرمة . توفى بمكة
وكانت جنازته حافلة .

(٢)
(٩) محب الدين القطبي (٩٢٩ - ٩٧٩هـ) .

هو محب الدين بن الشيخ علاء الدين أحمد بن محمد بن
قاضيخان النهروالي ، المكي ، الحنفي ، القاضي ، المفتي .
ولد بمكة ، ونشأ في حجر والده ، وقرا عليه بعض العلوم ،
ثم لما توفى والده نشأ في كفالة أخيه قطب الدين ، وقرا
عليه كثيرا ، وعلى آخرين منهم جار الله بن فهد المكي ،
والشيخ عبد القادر بن فهد ، والشيخ شمس الدين المفدي ،
ورحل الى مصر ، وهناك أخذ عن مفتي الحنابلة ، الامام أحمد
ابن النجار الحنبلي ، واخذ عن امام الشافعية شهاب الدين
الرملي ، وغيرهم ، كما رحل في طلب العلم الى الشام وطلب
وتركيا والهند ، ثم عاد الى مكة ، ثم عين قاضيا بزبيد من
اليمن ، وهناك توفى .

(١) ترجمته في : مختصر نشر الخور والزهر ٢٠٢/١ .
(٢) ترجمته في : مختصر نشر الخور والزهر ٢٥١/٢ .

(١٠) صلاح الدين القرشي (١٠٠٠ - ١٠٨٠هـ) (١)

صلاح الدين القرشي الهاشمي ، الشافعي ، المكي ، العالم ، شاعر البطحاء بمكة المكرمة ، كان من أفاضل مكة وأدبائها ، تلمذ على شهاب الدين ابن حجر العيضي ، وعبد العزيز الزمزمي ، وبرع في الأدب والشعر ، وتولع بالنبط الشعرية ، ومدح الشريف أبا نبي ، وولده الشريف حسن . توفي بمكة من نحو خمسين عاما .

(١١) محمد الفاكهي (٩٢٣ - ٩٨٢هـ) (٢)

محمد بن أحمد بن علي ، أبو السعادات ، الفاكهي ، المكي ، الحنبلي ، الإمام ، العلامة الشهير . ولد بمكة ، ونشأ بها ، وأخذ من شيوخ عمه ، وقرا في المذاهب الأربعة ، ومن شيوخه العلامة أبو الحسن البكري ، وابن حجر العيضي ، ومحمد بن يحيى الخطاب ، وغيرهم . ورحل في طلب العلم . وأجازه خلافا . ومخطوطاته كثيرة ، منها : الأربعين النووية والمقائد النسفية ، والمقنع في فقه الحنابلة ، وجمع الجوامع في أصول الفقه ، والفية ابن مالك ، في النحو ، وتلخيص المفتاح ، في المعاني والبيان ، والشاطبية في القراءات ، ونور العميون ، في السيرة لابن سيد الناس ، وكان يحفظ القرآن الكريم ، ويقرا للسمعة مع التجويد . له عدة مصنفات في الفقه واللغة .

(١) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ١٨٢/١ .
(٢) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٤١٩/٢ .

(١)
(١٢) عبد القادر الفاكهي (٩٢٠ - ٩٨٢هـ) .

عبد القادر بن أحمد بن علي ، الفاكهي ، المكي ،
الشافعي ، ولد بمكة ونشأ بها ، وأخذ عن جملة من علمائها ،
كأبي الحسن البكري ، وأحمد عبد الفغار المكي ، وابن حجر
الهيتمي . مصنفاته كثيرة ، بحيث أنه كان يكتب على كل
مسألة رسالة متقلة ، من مؤلفاته شرحان على البداية
للغزالي ، كبير وصغير .

(٢)
(١٣) عطية السلمي (... - ٩٨٢هـ) .

(٣)
(١٤) عبد الله السندي (... - ٩٨٤هـ) .

(٤)
(١٥) علاء الدين خوجه (... - ٩٨٥هـ) .

هو السيد علاء الدين مير خوجه ، الحسيني ، الحنفي ،
كان من أهل العلم والفنل ، درس في الحرم المكي كتب
المعقولات مع المشاركة في الفقهيات والشرعيات .

(٥)
(١٦) جار الله بن ظهيرة (... - ٩٨٦هـ) .

هو جار الله بن القاضي أمين الدين بن ظهيرة ، المكي
القرشي ، المخزومي ، الحنفي ، شيخ الاسلام ، ومرجع العلماء ،

(١) ترجمته في : النور السافر ص ٣١٦ ، الكواكب السائرة
١٦٩/٣ ، شذرات الذهب ٣٩٧/٨ ، مختصر نشر النور والزهر
٢٢٨/١ .

(٢) ترجمته في شيوخ علي القاري .

(٣) ترجمته في شيوخ علي القاري .

(٤) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٢٩٥/٢ .

(٥) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ١١٤/١ .

وصفوة الفقهاء بمكة في زمانه . كان أوحد زمانه في العلم والفنل والدين والتحقيق . ولد بمكة وأخذ عن علمائها ، وتصدر للتدريس والفتوى ، ولقد افتاء مكة المكرمة . وكانت وفاته بمكة . له عدة مصنفات ، منها كتاب " الجامع اللطيف " في تاريخ مكة وفضلها .

(١)

(١٧) بدر الدين الانصارى (... - ٩٩٠هـ) .

هو الحسين بن أحمد ، السيد ، الشريف ، المكي ، المالكي ، بدر الدين ، قاضي القضاة ، وناظر النظائر ببند الله الحرام ، كان من اعيان مكة علما وفضلا وخلقا ، وكان مشهورا بالكرم ، قيل كان سباطه في الاعياد يحوي الف صحن . توفي بالطائف ، ودفن بالمعلاة بمكة ، وصلى عليه بالجامع الاموى صلاة الغائب .

(٢)

(١٨) قطب الدين النهروالى (٩١٧ - ٩٩٠هـ) .

(٣)

(١٩) أبو اليمن الطبرى (٩٧٧ - ١٠٠٢هـ) .

أحمد بن محمد ، أبو اليمن ، الحسينى ، الطبرى ، المكي ، امام مقام الشافعية ، المالم ، الفاضل ، اللوذعى النجيب ، ولد بمكة ، وحفظ القرآن وصلى به التراويح مرات عديدة في المقام . وحفظ عدة متون ، منها بهجة ابن الوردي بتمامها ، والشاطبية بتمامها ، وعرض محفوظاته على العلماء توفي شابا ، رحمه الله .

(١) ترجمته فى : النور المافر ص ٣٤٠ ، الكواكب السائرة ١٤٦/٣ ، شذرات الذهب ٤١٩/٨ ، سبط النجوم العوالى ٣٣٦/٤ ، مختصر نشر النور والزهر ١٠٣/١ ، ريحانة الالباء ٤٣٨/١ .

(٢) ترجمته فى شيوخ على القارى .

(٣) ترجمته فى : مختصر نشر النور والزهر ٦٣/١ .

(١)
(٢٠) أحمد الطبري (٩٢٧ - ١٠٠٣هـ) .

أحمد بن عبد الله بن محمد ، الطبري ، الحسيني ،
الشافعي ، المكي ، ولد بمكة ، وقرا على علمائها ، ولازم
ابن حجر الهيتمي وأحمد بن عبد الغفار ، وعبد العزيز
الزمزمي ، وغيرهم . كان عالما ، دينا ، صالحا ، متقشفا .
توفي بمكة ، ودفن بالمعلاة .

(٢)
(٢١) أبو بكر الانماري (٩٧١ - ١٠٠٦هـ) .

أبو بكر بن العلامة علي بن أبي بكر بن الجمال ،
الانماري ، الخزرجي ، الامام ، العلامة . حفظ القرآن في صغره
وحفظ الشاطبية ، والجزرية ، والأربعين النووية ، والفية
ابن مالك ، والفية ابن الهائم في الفرائض ، ومنظومة ابن
غازي في الحساب ، وحفظ متن البهجة ، والكثير من متن
المنهج ، وقرا على الشمن الرملي الشافعي ، وأجازه ، كما
أخذ عن القافى جار الله بن أمين بن ظهيرة ، الحنفى ،
وولده القافى علي بن ظهيرة ، كما أخذ عن القافى يحيى
الخطاب ووالده محمد الخطاب المالكيين ، كما أخذ عن تقي
الدين بن فهد المكي ، الحنفى ، وغيرهم . وألف الحواشى
المفيدة على كثير من الكتب في كثير من الفنون .

(١) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٦٤/١ .
(٢) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٢٨/١ .

(١)
(٢٢) خضر الموملى (... - ١٠٠٧هـ) .

خضر بن عطاء الله ، الموملى ، نزيل مكة المكرمة ،
امام العربية وال لغة والادب فى مكة . هاجر الى مكة ، وقطن
بها ، وانتظم فى سلك علمائها ، وألف فى سنة (٩٩٤هـ) كتابه
"الاسما ف بشرح أبيات القاضى والكشاف" ، وجعله باسم الشريف
حسن بن أبى نعى ، شريف مكة ، وأجازه عليه الشريف ألف
دينار ، كما ألف باسمه ، أيضا ، أرجوزة طويلة فى فضل أهل
البيت ووقائعهم .

(٢)
(٢٣) الملا حميد الدين (... - ١٠٠٩هـ) .

الملا حميد الدين بن عبد الله السندى ، الحنفى ،
المعمر ، المحدث المسند ، كان من أهل العلم والملاح ، حسن
الآخلاق ، كثير التواضع ، وافر العقل ، ظاهر الفضل ، قرأ
عليه كثير من علماء مكة ، منهم العلامة عبد الرحمن المرشى
وغيره . توفى بمكة ، ودفن بالمعلاة .

(٣)
(٢٤) داود الانطاكى (... - ١٠٠٩هـ) .

داود بن عمر ، الانطاكى ، الحكيم الشهير بالبصير ،
نزيل مكة المكرمة . مولده بانطاكية ، ورحل الى مصر واشتغل
بدراسة الفلسفة والمنطق والرياضة والطب ، حتى برع فيها ،
وكانت له اليد الطولى فى الطب ، إذ بلغ فيه الغاية العظمى
وألف فيه وفى غيره التأليف المفيدة . قدم مكة ، وفيها نشر
علمه ، وعمل فى خدمة الشريف الحسن بن أبى نعى . توفى بمكة

-
- (١) ترجمته فى : سمط النجوم العوالى ٣٥٨/٤ ، خلاصة الاثر
١٣١/٢ ، مختصر نشر النور والزهر ١٤٩/١ .
(٢) ترجمته فى : مختصر نشر النور والزهر ١٤٤/١ .
(٣) ترجمته فى : سمط النجوم العوالى ٣٥٩/٤ ، خلاصة الاثر
١٤٠/٢ ، مختصر نشر النور والزهر ١٥٢/١ .

ودفن بها . له مؤلفات كثيرة ، منها : "تذكرة الاخوان فى طب
الابدان" و"شرح نظم القانون المتكفل بحل هذى القنون"
و"مختصر القانون" و"بغية المحتاج" و"قواعد المشكلات"
و"استعماء العلل وشفى الامراض والحلل" و"أسواق العشاق" ،
وغير ذلك .

(١)
(٢٥) على بن ظهيرة (... - ١٠١٠هـ) .

على بن جار الله بن محمد بن أبى اليمى ، ابن ظهيرة ،
القرشى ، المخزومى ، المكى ، الحنفى ، الامام ، الخطيب ،
القاضى ، مفتى الحرمين الشريفين . اتمنى بالعلم فى صغره
واشتغل به على جماعة من كبار علماء مكة ، وانتفع به جماعة
من العلماء ، منهم عبد الرحمن المرشدى ، وعبد القادر
الطبرى واحمد المرشدى ، وغيرهم . له تصانيف عديدة ، منها
"شرح التوضيح" و"حاشية على شرح ايساغوجى" للقاضى زكريا
الانصارى ، وفتاوى ، وغير ذلك . توفى بمكة وقد جاوز
التسعين .

(٢)
(٢٦) عبد الكريم القطبى (٩٦١ - ١٠١٤هـ) .

عبد الكريم بن محب الدين بن أبى ميمى علاء الدين احمد
ابن محمد بن قاضيخان ، النهروالى ، المكى ، الحنفى ،
الشمير بالقطبى ، والملقب ببهاء الدين ، مفتى مكة المكرمة
لازم العلم منذ صغره ، وقرا على والده واخيه ، ولازم معه ،
قطب الدين النهروالى ، وبه تفقه ، وعليه تخرج ، كما اخذ

(١) ترجمته فى : ربحانة الالبا ٤٤٠/١ ، خلاصة الاثر ١٥٠/٣ ،
سمط النجوم السوالى ٣٦٢/٤ ، مختصر نشر النور والزهر
٣١٣/٢ .
(٢) ترجمته فى : خلاصة الاثر ٨/٣ ، مختصر نشر النور والزهر
٢٣٥/١ .

عن الشيخ عبد الله السندى ، وابن حجر الهيتمى ، وغيرهم وتولى افتاء مكة سنة (٩٨٢هـ) ، وولى المدرسة السلطانية المرادية بمكة ، كما عين امام مقام الاحناف فى مكة ، وقام بعد عمه بمنصب التدريس والافتاء ، وآلت اليه جميع خلفاته من الاموال والكتب ، ونمت معه حتى بلغت كتبه أربعة عشر ألف كتاب ، مابين مجلد ومجلدين وثلاثة . له عدة مصنفات ، منها "النهر الجارى على صحيح البخارى" شرح على صحيح البخارى غير كامل ، و"اعلام العلماء الاعلام ببناء المسجد الحرام" ، وغيرهما . توفى بمكة ودفن بالمعلاة .

(١)
(٢٧) صفى الدين الكيلانى (... - ١٠١٦هـ) .

صفى الدين بن محمد ، الكيلانى ، نزيل مكة ، الشافعى ، الطبيب الاكتمى ، والاريسب اللودعى ، فريد عمره ، كان فى الذكاء والفهم ، برع فى العلوم الشرعية ، وتفطن فى المنطق وعلم العربية ، واشتغل بالطب حتى صار راس الحكماء ورأس الاطباء . ترك مؤلفات عديدة مفيدة ، لاسيما فى الطب ، منها "شرح القصيدة الخمرية لابن الفارض" ، وجعلها باسم شريف مكة الحسن بن أبى نوى ، فجازها عليه اجازة عظيمة . توفى بمكة ودفن بالمعلاة .

(١) ترجمته فى : سمط النجوم العوالى ٢٦٢/٤ ، خلاصة الاثر ٢٤٤/٢ ، وقد جعل هذين المرجعين وقاته سنة (١٠١٠هـ) ، مختصر نشر النور والزهر ١٨٠/١ .

(١)
(٢٨) أمة الخالق (٨١١ - ٩٠٢هـ) .

أم الخير ، أمة الخالق ، الشيخة الأصلية ، المعمرة ،
أخذت من جمع من العلماء ، وأجاز لها عدة منهم ، وروت عن
علماء الحجاز بعض كتب الحديث .

(٢)
(٢٩) أم سلمة الطبرية (٨٥١ - ٩١٣هـ) .

(٣)
أم سلمة ابنة المحب محمد بن الرضى محمد بن المحب
محمد ، الحسينية ، الطبرية ، المكية ، الشافعية . شيخة
عالمة ، أجاز لها جماعة من العلماء ، منهم عمها زينب ،
وست القفاة بنت أبى بكر بن زريق . وأخذ عنها جماعة منهم
الشيخ جابر الله بن فهد . توفيت بمكة ، ودفنت بالمعلاة .

(٤)
(٣٠) خديجة الطبرية (٨٤٩هـ - ...) .

خديجة - وتسمى علا - ابنة المحب محمد بن الرضى محمد
ابن المحب محمد ، أم الخير الطبرية المكية ، أخت أم سلمة
المتقدم ذكرها . ولدت بمكة ، وأجاز لها جمع من العلماء .

(٥)
(٣١) علما الطبرية (٨٥٣هـ - ...) .

علما ابنة المحب محمد بن الرضى محمد بن المحب محمد ،
وتسمى ، أيضا ، أمة العزيز ، أم البركات ، الطبرية ، وهى

-
- (١) ترجمتها فى : الكواكب السائرة ١/١٦٢ ، شذرات الذهب
/٨
(٢) ترجمتها فى : الفؤء اللامع ١٢/٦٦ ، مختصر نثر النور
والزهر ١/١٠٠ .
(٣) جعل المخاوى فى فوئه اسمها "سلمة" و"مسعودة" .
(٤) ترجمتها فى : الفؤء اللامع ١٢/٣١ .
(٥) ترجمتها فى : الفؤء اللامع ١٢/٨٤ .

أخت أم سلمة وأم الخير المتقدمتين . ولدت بمكة ، وطلبت العلم ، وأجاز لها جماعة .

(٣٢) فاطمة الحادفي (١) . (... - ٩٢٥هـ) .

فاطمة بنت يوسف ، الحادفي ، الحنبلية ، الحلبي ، نزيلة مكة ، كانت من الصالحات الخيرات ، سمعت من بعض الشيوخ ، وحجت ثلاث مرات ، وفي المرة الأخيرة جاورت بمكة الى ان توفيت .

(٣٣) مباركة الطبرية (٢) . (١٠٠٥ - ١٠٧٥هـ) .

مباركة بنت الامام عبد القادر ، الطبرية ، الحسينية ، المكية ، ولدت بمكة ، ونشأت في كنف والدها ، وشرعت في طلب العلم ، وأجاز لها بعض العلماء ، وأخذ عنها بعضهم .

(١) ترجمتها في : جذرات الذهب ١٣٨/٨ ، الكواكب السائرة ٢٩٣/١ .

(٢) ترجمتها في : مختصر نشر النور والزهر ٢٤٩/٢ .

الفصل الثاني

حياة على القاري

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : في حياته الاجتماعية

المبحث الثاني : في حياته العلمية

المبحث الأول

المطلب الأول : اسمه ونسبه وكنيته ولقبه

(۲)

(۲) (۱)

(۱) مصادر ترجمته :

- * سمط النجوم العوالى ٣٩٤/٤ .
 * خلاصة الاثر ١٨٥/٣ .
 * البفاعسة المزجاة لمن طالع المرقاة (ترجمة محمد
 عبد الحليم الجشتى له) : ١/١ ومابعده .
 * البدر الطالع ٤٤٥/١ .
 * التعليقات السنية على الفوائد البهية فى تراجم
 الحنفية ص ٨ .
 * هدية العارفين ٧٥٢/١ .
 * الخرايب الادارية ٢٣/١ .
 * ارشاد السارى الى مناسك الملا على القارى ص ٥ .
 * المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣١٨/٢ .
 * لطف السمر وقطف الشمر ورقة ١٠٧٩ .
 * عقد الجواهر والدرر ورقة ١٣٦، ١٣٥ .
 * تحفة الاعالى على ضوء الممالى شرح بدء الامالى ص ١٠
 * طرب الامثال ص ٢٨٧، ٢٨٦ .
 * الحاج المكمل ص ٣٩٨ .
 (٢) انظر : تحفة الامالى ص ١٠، المختصر من كتاب نشر النور
 والزهر ٣٢١/٢ .
 (٣) العمامى (١٠٤٩ - ١١١١) هـ
 عبد الملك بن حسين بن عبد الملك ، العمامى ، الشافعى
 المكي . انظر ترجمته فى :
 هدية المارفين ٦٢٨/١، المختصر من كتاب نشر النور
 والزهر ٢٨٠/٢ .
 (٤) وانظر كلامه فى : سمط النجوم العوالى ٣٩٤/٤ .
 الشوكانى (١١٧٣ - ١٢٥٠) هـ
 محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، الشوكانى ، ثم
 المنعانى أبو عبد الله .
 انظر ترجمته فى : البدر الطالع ٢١٤/٢، معجم المؤلفين
 ٥٣/١١ .

(١) ومحمد بن أبي بكر الشلى اسم أبيه مفردا بإدخال لفظ (ابن) بين سلطان ومحمد ، فيكون أبوه سلطان وجده محمد . بينما جاء فى هدية العارفين والبضاعة المزجاة مركبا من غير ذكر للفظ (ابن) . وقد ذكر هذا الخلاف محمد عبد الحليم الجشتى فى البضاعة المزجاة ، ثم قال فى تعليقه على هذا الخلاف: "والصحيح ما ذكرنا" (أى حذف لفظ ابن) . ثم استدل عليه بقوله : "وكذا رأينا اسم أبيه فى المحقق بخطه عند العالم الكبير الشيخ محمد هاشم جان " اهـ . ويؤيد مقاله الجشتى أن على القارى اعتداد على استفتاح كتبه ورسائله ، وكما هو فى هذه الرسالة ، بعد البسملة والحمدلة بديباجة يذكر فيها اسمه ويذكر اسم أبيه مركبا . فتارة يذكر هذه العبارة "فيقول الملتجئ الى حرم ربه البارى على بن سلطان محمد القارى " . وتارة يذكر العبارة الآتية : "فيقول أفقر عباد الله الغنى البارى على بن سلطان محمد ... الخ " . وتارة أخرى يذكر العبارة الآتية : "فيقول خادم الكلام القديم ولازم

- = وانظر كلامه فى ترجمة على القارى : البدر الطالع ٤٤٥/١ .
- (١) الشلى (١٠٣٠ - ١٠٩٣) هـ محمد بن أبي بكر بن أحمد بن أبي بكر ، الشلى ، الحفرى ، الشافعى ، نزيل مكة . انظر ترجمته فى : الاعلام ٥٩/٦ ، معجم المؤلفين ١٠٥/٩ . وانظر كلامه فى على القارى فى عقد الجواهر والدرر ورقة ١٣٥ .
- (٢) هدية العارفين ٧٥٢/١ .
- (٣) البضاعة المزجاة ١/١ .
- (٤) نفس المصدر والمفحة .
- (٥) نفس المصدر والمفحة .
- (٦) انظر هذه الديباجة فى ممنفات على القارى الآتية :
 * ضوء المعالى شرح بدء الامالى .
 * المسلك المتقسط فى المنسك المتوسط (ضمن كتاب ارشاد السارى الى مناسك الملا على القارى) .
 * المقالة العذبة فى العمامة والعذبة (مخطوط) .
 * رسالة فى تفاوت الموجودات (مخطوط) .
 * ذيل الرسالة الوجودية (مخطوط) .
 * وانظر هذه الديباجة وقريبا منها فى :
 * مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح .
 * شرح نخبة الفكر .
 * الممنوع فى معرفة الحديث الموضع .
 * رسالة فى حب الهرة من الايمان (مخطوط) .
 * شرح الشفا .
 * فتح الاسماع فى شرح الصاع (طباعة يدوية) .

الحديث القويم ، على بن سلطان محمد القارى الخ ^(١) الى غيرها من العبارات المسجعة التى يذكر فيها اسمه واسم أبيه ولم أقف (حسب اطلاق المتواضع) على مصنفات له يذكر فيها لفظ (ابن) بين "سلطان" و "محمد" مما يدل دلالة أكيدة على أن اسم أبيه مركبا .

ويؤيده أيضا أن الأعاجم اعتادوا على الأسماء المركبة ^(٢) ، ففى تكثر فيهم ، مثل محمد صادق ، ومحمد أسعد وغير ذلك . ومما ينبغى أن ينبه اليه أن كلمة "سلطان" ربما أوحى الى أن أبا المصنف كان من الملوك أو الوزراء ، إلا أنه لم ينقل من تمدي لترجمة المصنف شيئا من ذلك ، ولو كان أبوه ملكا أو وزيرا أو من الوجهاء لاشتهر ذلك ، وانتشر بين الناس ، ولنبه اليه على القارى نفسه فى مصنفاته ، خاصة وأنه شهد فى هراة ظهور الدولة الصفوية بها ، واستيلائهم عليها وقتلهم للأهالى من أهل السنة ، وهو السبب الذى أداه الى الهجرة منها الى مكة ^(٣) ، فلو كان أبوه ملكا لذكر ذلك - خاصة وأن محمود الأعداء ، على العادة ، الملك والملك الذى بيده - مثلما ذكر قمة معين الدين بن الحافظ زين الدين ، الخطيب الذى قتله الرافضة ظلما ^(٤) ، وكما ذكر قصة سبط سعد الدين التفتازانى مع سلطان الرافضة وحواره معه ^(٥) . وأمرهما بلا شك أدون من مرتبة الملك والملك .

-
- (١) انظر هذه الديباجة فى :
 * الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة .
 (٢) المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣٢١/٢ .
 (٣) انظر المصدر السابق نفس الصفحة ، تحفة الأعالي ص ١٠ .
 (٤) انظر : شم العوارض ورقة ، البقعة المزجاة ٣/١ .
 (٥) انظر : شم العوارض ورقة
 (٦) انظر : شم العوارض ورقة

وأما كنيته فلم تشر المصادر التي بين أيدينا إليها
إلا ما ذكره الشيخ عبد الحمى الكتاني في كتابه التراتيب
الإدارية ، إذ أشار إلى أن كنيته "أبو الحسن" ، فقد قال :
"وشرح مسند أبي حنيفة ، رواية الحمكفي ، لأبي الحسن على
القارى" .^(١)

وأما لقبه فإنه يلقب بـ "نور الدين" .^(٢)

وأما "القارى" فهو اسم فاعل من "قرأ" قلبت همزته ياء
طلباً للتخفيف . لقب المؤلف نفسه به لأنه كان حاذقاً في علم
القراءات ولهذا ذكر أنه قال في بعض مصنفاته : المقرئ بدل
القارى .^(٣)^(٤)

ويلقب على القارى أيضاً بـ "الملا" بضم الميم وتشديد
اللام كلمة فارسية ، معناها الأستاذ أو الشيخ .^(٥)

وتقرأ "الملا" : "المثلاً" بإدخال النون الساكنة بين
الميم واللام ، وتخفيف اللام ، ومعناه نفس المعنى المذكور .
وأما "الهروى" فنسبة إلى هراة كما سيأتى .

-
- (١) التراتيب الإدارية ٢٣/١ .
(٢) البغاة المزجاة ٢/١ ، المختصر من كتاب نشر النور
والزهر ٣١٨/٢ .
(٣) تحفة الاعالى على ضوء المعالى ص ١٠ .
(٤) تحفة الاعالى على ضوء المعالى ص ١٠ ، المختصر من كتاب
نشر النور والزهر ٣٢١/٢ .
(٥) انظر : المعجم الذهبى ص ٥٤٧ .

المطلب الثانى : مولده وموطنه ونشأته وأسرته

ولد على القارى بـ "هراة" ^(١) ونشأ بها . ولم تشر المصادر التى بين أيدينا الى تاريخ ولادته ، كما مر فى الفصل الاول أثناء الكلام على عصر المؤلف ، الا أننا رجحنا أن ولادته كانت فى العقد الاول من القرن العاشر ، أى من سنة (٩٠١) الى سنة (٩١٠) ، وقد ذكرنا سبب ترجيحنا هناك ^(٢) . وقد أقام مدة فى هراة أخذ عن علمائها ^(٣) .

ثم انه لما استولى الرافضة على هراة ، وكان سلطانهم آنذاك اسماعيل بن حيدر الصفوى ، اول ملوك الدولة الصفوية وقد أعمل القتل فى أهل السنة ، وظهر شعائر الرافضة ، ضاقت الأرض على سكان هراة فهاجر كثير منهم فارين بدينهم الى مناطق أخرى ، وكان من جملة المهاجرين على القارى رحمه الله ، وكانت هجرته الى خير البقاع وأفضلها ، حيث قدم مكة وطالب له المقام فيها فتديرها الى أن توفى .

وقد حمد الله على إقامته بها فى رسالته "شم العوارض"

(١) "هراة" بالفتح : مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خراسان بقرب مدينة "بوشنج" . وهى مدينة عامرة لها رياض محيط بها من جوانبها ، وداخلها مياه . قال ياقوت الحموى : "لم أر بخراسان عند كوني بها فى سنة ٦٠٧ مدينة أجمل ولا أعظم ولا أفخم ولا أحسن ولا أكثر أهلا منها ، فيها بساتين كثيرة ومياه غزيرة وخيرات كثيرة ، محشوة بالعلماء ، ومملوءة بأهل الفضل والثراء" . اهـ . وقال الحميرى فى "الروض المعطار" : "ولهراة أربعمائة قرية وافتتح هراة الاحنف بن قيس فى خلافة عثمان رضى الله عنه" . اهـ .

وقد خرجت "هراة" علماء فى شتى الفنون ، منهم عبد الله بن واقد ، والفضل بن عبد الله الهروى وأحمد بن نجدة ومحمد بن المنذر وغيرهم .

انظر : معجم البلدان ٣٩٦/٥ ، الروض المعطار ص ٥٩٤ ، الأعمار ذوات الآثار ص ٨٠ ، رحلة ابن بطوطة ٤٢٥/١ .

(٢)

انظر ص ٦-٣ .

(٣)

البضاعة المزجاة ص ٣ .

(٤)

المصدر السابق نفس الصفحة .

حيث قال : ".....والحمد لله على ما أعطاني من التوفيق والقدرة على العجرة من دار البدعة الى خير ديار السنة التي هي مهبط الوحي وظهور النبوة ، وأثبتني على الإقامة من غير حول مني ولا قوة " ^(١) .

ولم تشر المصادر أيضا ، الى تاريخ قدومه مكة ولا تكلمت عن أسرته وحياته الاجتماعية ، الا انه من المؤكد انه في سنة خمس وثلاثين وتسعمائة (٩٢٥هـ) وبَعْدَهَا كان موجودا في مكة ، ذلك ان اقدم مشايخه وفاة - فيما أعلم - هو الشيخ الامام محمد بن علي بن احمد الجناحي ، كما ستأتي ترجمته في شيوخه وقد كانت وفاته في التاريخ المذكور . واما احتمال وجوده قبل هذا التاريخ في مكة فمحتمل .

واما ما يتعلق بحالته المعيشية ، فإنه ، رحمه الله ، كان يكتفى بالكفاف من العيش ، ولم يشغل عن طلب العلم بطلب المعاش والمال ، لذا فلم يكن ذو تجارة واموال تيسر له سبل معيشته ، كما لم يكن أيضا ممن يذل نفسه فيأتي ابواب السلاطين والامراء يستجديهم ويخففهم لنفقة او غيرها بل كان رحمه الله يأكل من كسب يده ، فقد كان رحمه الله جميل الخط تعلمه على بعض الاساتذة في فن الخط . وقد جعل الله جمال خطه سببا من اسباب رزقه ومعيشته ، اذ كان يكتب مصحفا في كل عام بخط جميل ، عليه طرز ثم يبيعه ويسترزق من ثمنه .

واما ما يتعلق بأسرته ، فليس بأيدينا ما يدل على ذلك ، فلم تشر المصادر التي بين أيدينا الى زواجه وعدد زوجاته ونسبهن وعدد اولاده واسمائهم ، لكن ذكرت بعض المصادر ما يدل

(١) ثم العوارض ورقة ، البهاعة المزجاة ٣/١ .
(٢) وقيل مصحفين ، انظر : المختصر من كتاب فشر النور والزهر ص ٣٢٠ .

على أنه كان متزوجا وله أعقاب من بعده ، فقد أفاد بعض
شراح الحزب الأعظم بأنه قال : "سمعت من حفيد المترجم (يعنى
على القارى) بمكة المكرمة أنه قال : ان لجدي ثلاثمائة من
المؤلفات ، وأنه أوقفها وشرط بأن لا يمنع من استنساخها" .^(١)

(١) انظر : المختصر من كتاب نشر النور والزهر ص ٣٢٠ .

المبحث الثانى

حياته العلمية

المطلب الأول : طلبه العلم وأشهر شيوخه

نشأ على القارى منذ صغره على حب العلم ، فاهتم فى صغره بطلبه .

وحياته العلمية تنقسم الى قسمين ، (الأول) طلبه العلم فى موطنه الاصلى ومولده ، ألا وهى "هراة" . و(الثانى) طلبه العلم فى مكة بعد الخروج اليها من "هراة" .

أما فيما يتعلق بالقسم الأول ، فإنه لم تذكر المصادر حياته العلمية فى "هراة" ، ولألمشاىخ الذين أخذ عنهم ، إلا أن على القارى نصح نفسه على بعض مشايخه وأساتذته ، منهم :

(١) الشيخ الخطيب فى جامع هراة ، العالم المقرئ ، معين

الدين بن حافظ زين الدين الهروى ، الذى حفظ على يدىه القرآن الكريم وأخذ عنه علم التجويد .^(١)

وقد أشار على القارى اليه ، بقوله : "أستاذى المرحوم فى علم القراءة ، مولانا معين الدين بن حافظ زين الدين" .^(٢)

(٢) كما نصح على شيخه وأستاذه ابن الخطيب المذكور ، حيث يقول :

"وكان ولد الخطيب ، الذى هو أستاذى الأديب ، كان يقول أن زيادة التعمب والعناد فى هذه الطائفة اللعيثة (يعنى الرافضة) إنما وقعت من تعمبات الطائفة الأتزيكية" .^(٣)

(١) البغاة المزجاة ٢/١ .
(٢) شم العوارض ورقة ، البغاة المزجاة ٢/١ .
(٣) شم العوارض ورقة

ولاشك في أنه في هذه الفترة ، وهو في مقتبل عمره ، قد حفظ القرآن واتقن التجويد ، وحفظ المتون العلمية ، ودرس الفقه الحنفي وغيره من الفنون ، التي أهلته فيما بعد ليكون عالما مبرزاً .

قال الجشتي في علي القاري : "قرأ الكتب الدراسية ، واخذ العلوم المتعارفة عن شيوخ عمره بهراة ^(١) " .

وأما ما يتعلق بطلبه العلم في مكة ، فإنه قد أخذ منها بالحفظ الوافر من العلم وأقبل عليه اقبالا تاما ، حتى هاز قلبه سبق ، وفاق أقرانه ، وكثرته خاليفاته ، وطار اسمه بين الناس .

فقد قرأ القرآن بمكة المكرمة على القراء الأجلاء ، واتقن الحفظ أبدع اتقان ، وحفظ "الشاطبية " وقرأ السبعة من طريقها ، واتقن القراءات بوجوهها ، وتلا ورتل القرآن العظيم أحسن ترتيل حتى اشتهر بالقاري ^(٢) .

ثم اشتغل بعد ذلك بسماع الحديث ، ودرس الفقه ، والاصول والتفسير والخموف ، والمقول ، حتى حذاق فيها ، وصار اماما شهيرا كما برع وحذاق في علوم اللغة والبلاغة والنحو ^(٣) .

الى جانب اتقانه وبرامته في الخط ، خاصة خط الثلث والنسخ ، فقد كان يكتبها بغاية الجودة والحلاوة .

وأما شيوخه الذين أخذ عنهم في مكة المكرمة فكثيرون ، أشهرهم :

(١) الشيخ الامام زين الدين عطية بن علي بن حسن السلمي ^(٤) المكي ، مفسر مكة وفتيها في عمره ، المتوفى سنة ثلاث وثمانين وتسعمائة ^(٥) .

-
- (١) البغاة المزجاة ٣/١ .
 (٢) المصدر السابق ٣٠/١ .
 (٣) المصدر السابق ٢٩/١ .
 (٤) أنظر ترجمته في : معجم المؤلفين ٢٨٧/٦ ، الاعلام ٢٢٨/٤ .
 (٥) البغاة المزجاة ٤/١ .

وقد اشتغل عليه بسماع الحديث ، وعلم التفسير ، حيث
 قال على القارى فى حقه فى مرقاة المفاتيح : "قرأت هذا
 الكتاب المعظم (يعنى المشكاة) على مشايخ الحرم المحترم ،
 نفعتنا الله بهم وبركات علومهم ، منهم فريد عمره ووحيد
 دهره مولانا العلامة ، الشيخ عطية السلمى ، تلميذ شيخ الاسلام
 ومرشد الانام ، مولانا الشيخ أبى الحسن البكرى " .^(١)

وقال فى "شم العوارض " : " سيدى وسندى فى علم التفسير
 الشيخ عطية المالكى السلمى " .^(٢)

(٢) ومن مشايخه مسند مكة ، العلامة الشيخ زكريا ، الذى
 قال عنه على القارى فى مقدمة كتابه "مرقاة المفاتيح"
 "ومنهم (أى من المشايخ الذين قرأ عليهم) زبدة
 الفضلاء وعمدة العلماء مولانا السيد زكريا " .^(٣)

(٣) ومنهم الامام العالم الكبير مسند الحرم ، الشيخ على
 المتقى بن حسام الدين بن القاضى عبد الملك بن قافى
 خان، القرشى ، الحنفى ، جاور بمكة مدة طويلة ، وكان
 من العلماء العاملين ، وعباد الله الصالحين على جانب
 عظيم من الورع والتقوى . له مصنفات عديدة ، منها :
 "كنز العمال " و "مختصر النهاية لابن الاثير" . توفى
 بمكة سنة خمس وسبعين وتسعمائة (٩٧٥هـ) .^(٤)

-
- (١) انظر : مرقاة المفاتيح ٢/١ ، البضاعة المزجاة ٤/١ .
 (٢) انظر ترجمته فى : معجم المؤلفين ٢٢٩/١١ ، هدية
 العارفين ٢٣٩/٢ .
 (٣) شم العوارض : ورقة ، البضاعة المزجاة ٥/١ .
 (٤) قال الجشتى نقلا عن الشيخ عبد الحق الدهلوى فى
 كتابه "زاد المتقين فى سلوك طريق اليقين" بالفارسية :
 "السيد زكريا كان ذو مجد وشرف ، وفائدة عمره ، كبير
 السن ، عذب المشرب ، منعزلا عن التكلف ، وكان موطنه
 الهند ، نشأ وترعرع فى بلاد اليمن ، وعندما وصل الى مكة
 استوطنها ، وعكف بها على درس الحديث والافادة ، واكثر اهل
 العجم يأخذون عنه " اهـ البضاعة المزجاة ٥/١ .
 (٥) مرقاة المفاتيح ٢/١ .
 (٦) انظر ترجمته فى : الكواكب السائرة ٢٢١/٢ - ٢٢٢ ، النور
 السافر ص ٢٨٣ ، الطبقات الكبرى للشعرانى ١٨٥/٢ .

وصفه على القاري بالعالم العامل ، والفاضل الكامل ،
العارف بالله الولي على المتقى .^(١)

(٤) ومنهم خاتمة المحققين ومسند الحرم وحافظها ، العلامة
 الشيخ أبو العباس ، شهاب الدين ، أحمد بن محمد بن
 علي بن حجر الهيتمي ، السعدى ، الانصارى ، الشافعى .
 ولد سنة احدى عشر ، وقيل تسع وتسعمائة فى محلة أبى
 الهيتم من اقليم الغربية بمصر .

(٣) أخذ عن كثيرين ، منهم شيخ الاسلام ، شهاب الدين الرملى
وشيخ الاسلام ، القاضى زكريا ، الانصارى ، الشافعى ، والشيخ
الامام أبى الحسن محمد البكرى ، الشافعى .

وقد كان ابن حجر العيتمى ، رحمه الله ، بحرا فى علم
الفقه ، والحديث ، والاصول ، والتفسير ، وغيرها من المعقول
، والمنقول ، وله مصنفات كثيرة منها : شرح المشكاة ، نحو
الربيع ، وشرح المنهاج للنووى ، وشرحين على الارشاد للمقرئ
كبير وصغير ، وشرح الاربعين النووية ، والصواعق المحرقة فى
الرد على اهل البدع والفلال والزندقة ، والزواجر عن اقتراف
الكبائر ، والاحكام فى قواطع الاسلام ، ومؤلف فى مناقب ابي
حنيفة ، وغيرها .

وقد ذكره على القارى فى كتابه " مرقاة المفاتيح " ^(٥)
حيث قال فى حقه : " ... شيخنا العلامة ابن حجر المكي ... "
وقال أيضا " ... شيخنا العالم ، العلامة ، والبحر
الغمامة ، وشيخ الاسلام ، ومفتى الانام ، صاحب التمانين ،

- (١) مرقاة المفاتيح ٢/١ ، البغاة المزجاة ٨/١ .
- (٢) انظر ترجمته في : الكواكب السائرة ١١١/٣ ، النور الصافر ص ٢٥٨ ، ريحانة الالباب ٤٣٥/١ .
- (٣) انظر ترجمته في : الكواكب السائرة ١١١/٣ ، شذرات الذهب ٣٥٩/٨ .
- (٤) انظر ترجمته في : البدر الطالع ٢٥٢/١ ، الكواكب السائرة ١٩٦/١ .
- (٥) مرقاة المفاتيح ١٢/١ .

والتأليف الشهيرة ، مولانا وسيدنا وسندنا ، الشيخ شهاب الدين ابن حجر المكي ... " (١) .

وهو مع اجلاله واحترامه لشيخه ، كان يتعقب عليه (٢) ويناقشه اذا اخطأ ومال عن وجه المواب ، كما سيأتي ذكره ، حين الكلام على موقف على القارى من شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، رحمهما الله .

توفي ابن حجر ، رحمه الله ، سنة ثلاث ، وقيل اربع وسبعون وتسعمائة بمكة المكرمة .

(٥) ومن شيوخه العلامة المحدث ، مسند الحجاز ، الشيخ عبد الله بن سعد الدين ، السندى ، الحنفى ، كان من كبار العلماء البارعين ، واعيان الائمة المتبحرين .

قال عنه على القارى فى مقدمة شرحه على مسند أبى حنيفة ، رواية الخفكى : ".... المسند المعتمد ، الذى هو من رواية الخفكى بفتح المعجمة ، وسكون الماد المعجمة ، ففاء مفتوحة ، فكاف غياء ، نسبة . كذا رأيته بخط شيخنا ومولانا عبد الله السندى ، رحمه الله " (٤) .

وقد توفي الشيخ السندى بمكة ، سنة اربع وثمانين (٥) وتسعمائة وله جملة منافع ، منها حاشية على عوارف المعارف للمهروردي .

(٦) ومن شيوخه ، الامام ، العلامة ، الحافظ ، مسند عمسره

-
- (١) مرقاة المفاتيح ٢٧/١ .
 (٢) البغاة المزجاة ٩/١ .
 (٣) انظر ترجمته فى : الخور الصافر ص ٣١٩ ، شذرات الذهب ٤٠٣/٨ ، هدية المارفين ٤٧٢/١ .
 (٤) انظر : شرح مسند أبى حنيفة ص ٨ .
 (٥) أرخ الجشتى فى البغاة المزجاة وقاته سنة ست وتسعين وتسعمائة ، نقلا من كتاب "زاد المتقين فى سلوك طريقى اليقين" بالفارسية ، لعبد الحق الدهلوى . البغاة المزجاة ٩/١ .

(١)

ومفتى مكة ، الشيخ قطب الدين ، محمد بن علاء الدين

(٢)

أحمد بن محمد ، النهروالى ، الهندى ، المكى ، الحنفى

ولد سنة سبع عشرة وتسعمائة ، وأخذ عن والده ،

(٤)

(٣)

والشيخ عبد الحق المنبأطى والشيخ محمد التونسى ، والشيخ

(٥)

ناصر الدين اللقانى ، وغيرهم

وكان اماما بارعا مفننا فى الفقه والتفسير والعربية

ونظم الشعر ، له مؤلفات عديدة ، منها : "البرق اليمانى فى

الفتح العثمانى" ، و "الاعلام فى اخبار بيت الله الحرام" ،

(٦)

توفى رحمه الله ، سنة تسعين وتسعمائة .

(٧)

(٧) الامام الفقيه ، المحدث الشيخ محمد بن أبى الحسن

البكرى المصرى ، الشافعى . أخذ عن والده ، والقافى

زكريا وغيرهما ، وكان آية من آيات الله فى المدرس

والاملاء ، يتكلم بما يحير العقول ، ويذهل الافكار ،

وكان اليه النهاية فى العلم . له تمانيف كثيرة ، منها

شرح مختصر أبى شجاع فى الفقه ، ومنها شرح على أوائل

منهج الطلاب للقافى زكريا ، وله رسالة فى السماع

وغيرها .

(١) أنظر ترجمته فى : سمط النجوم الموالى ٣٣٧/٤ ، شذرات

الذهب ٤٢٠/٨ ، البدر الطالع ٥٧/٢ ، النور السافر ص ٣٤٢

الكواكب السائرة ٤٤/٣ .

(٢) النهروالى : نسبة لـ "نهر واه" ، بلدة فى توابع كجرات

بالهند .

عن البغاة المزجاة ١١/١ ، النور السافر ص ٣٤٢ .

(٣) ترجمته فى : شذرات الذهب ١٧٩/٨ ، الكواكب السائرة

٢٢١/١ .

(٤) ترجمته فى : شذرات الذهب ٢٧٠/٨ ، الكواكب السائرة

١٥/٢ .

(٥) ترجمته فى : معجم المؤلفين ١٦٧/١١ ، هدية المارفين

٢٤٤/٢ .

(٦) فى البدر الطالع ٥٧/٢ أرخ وفاته سنة ثمان وثمانين

وتسعمائة ، وفى الكواكب السائرة ٤٨/٣ أرخ وفاته فسى

سنة احدى وتسعين وتسعمائة ، بينما أرخ وفاته الجتى

(٧) أنظر ترجمته فى : النور السافر ص ٣٦٩ ، شذرات الذهب

٤٣١/٨ .

وعلى القارى يذكر شيخه هذا فى منقذاته ، فقد قال فى كتابه " المملك المتقسط " : "ونقل عن ابن عقيل الحنبلى أن تلك البقعة من القرش (أى قبر النبى وماحوله) أفضل من العرش . وبه كان يقول شيخنا محمد البكرى ، قدس الله سره" .^(١)

كما ذكره فى رسالته "شم العوارض" حيث قال : "شيخنا المبرور المغفور محمد بن أبى الحسن البكرى " .^(٢)

توفى الامام البكرى سنة ثلاث وتسعين وتسعمائة .^(٣)

(٨) ومنهم الشيخ الممئد شمس الدين محمد بن على بن احمد بن سالم ، الجناجى ، بجيمين ، الاولى مضمومة ، بينهما نون مخففة ، نسبة لجنّاج ، قرية بين البحرارية وسنهور من الغربية ، ثم القاهرى ، الازهرى ، المكى .^(٤)

ولد سنة ستين وثمانمائة ، تقريبا ، وحفظ القرآن الكريم ، ونحو النصف من مختصر الشيخ خليل ، ومن الفية النحو ، واشتغل بدراسة الفقه والعربية ، وسمع الحديث ، وحج غير مرة ، وتوفى بمكة سنة خمس وثلاثين وتسعمائة .

ويعد الجناجى من أقدم شيوخ على القارى وفاة .

وقد ذكره على القارى فى مقدمة كتابه "مرقاة المفاتيح" حيث قال : "وقد حمل لى اجازة عامة ، ورخصة تامة من الشيخ العلامة ، على بن أحمد الجنائى ، الازهرى ،^(٥)

-
- (١) المملك المتقسط ، فمن ارشاد السارى الى مناسك الملا على القارى ص ٣٣٦ .
- (٢) شم العوارض ورقة ، البفاعة المزجاة ١٤٠١٣/١ .
- (٣) وقد أرخ وفاته الجشتى سنة أربع وتسعين . البفاعة المزجاة ١٣/١ .
- (٤) ترجمته فى : النور السافر ص ١٨٠ ، شذرات الذهب ٢٠٨/٨ .
- (٥) النور السافر ص ١٨٠ .
- (٦) قال الجشتى مانمه : "أظن أن هنا سقط من المطبوعة ، بل من النسخ المخطوطة ، التى رأيتها فى مكتبات باكستان الغربية ، اسم شيخ على القارى "محمد" الذى أخذ عن السخاوى والسيوطى والديمى وغيرهم ، وقد ثبت مكانه اسم أبيه ، وهو "على بن أحمد" ، ولم يكن هو مسندا معروفا ، وشيخا له ، وقد وقع التمهيق فى نسبته "الجنائى" ، والمصحح "الجناجى" كما ضبطه السخاوى فى كتابه الفوء اللامع ١٦١/٨ اهـ . البفاعة المزجاة ١٥/١ .

الشافعى ، الاشعرى ، الانصارى ، وقد قال : قرأت على شيخ الاسلام ، وامام ائمة الاعلام ، الشيخ جلال الدين السيوطى ، كتبنا من الحديث ، وغيره من العلوم كالبخارى ومسلم ، وغيرهما من الكتب الستة ، وغيرها ، البعض قراءة ، والبعض سماعا ، وقد أجازنى بجميع مروياته ، وبما قرئ به وبما أجاز به خاتمة المحدثين ، مولانا ، الشيخ ابن حجر العسقلانى ، قراءة وسماعا ورواية وإجازة ، وعلى الشيخ القسطلانى صاحب المواهب اللدنية ، وشارح البخارى ، من إجلاء تلامذة العسقلانى ، وأجازنى بمروياته ومؤلفاته... " (١)

(٩) ومن مشايخه الفقيه الواعظ الشيخ سنان الدين يوسف بن عبد الله الاماسى ، الرومى ، الحنفى ، المعروف بـ "سنان الاماسى" نزيل مكة ، والمتوفى بها سنة ألف من الهجرة . من آثاره كتاب تبیین المحارم فى مجلد ، والمجالس السنائية فى الوعظ والارشاد .

وقد وصفه على القارى فى رسالته "بيان فعل الخير اذا دخل مكة من حج عن الغير بـ "شيخنا فخر العلماء ، وذخر الملحاء ، مولانا سنان الواعظ الرومى " . (٢)

(١٠) ومنهم الشيخ العالم الفقيه بدر الدين الشهاوى ، الحنفى ، المفتى بالحرم المكى ، كما نص عليه على القارى ، اذ قال فى حقه : "شيخنا بدر الدين الشهاوى الحنفى ، المفتى بالحرم المكى " . (٣)

(١١) ومن شيوخه ، الشيخ العالم ، المحدث محمد سعيد بن خواجه الحنفى ، الخراسانى ، الشهير بـ "ميركلان" . (٤)

-
- (١) مرقاة المفاتيح ٢/١ .
 (٢) ترجمته فى : هدية العارفين ٥٦٥/٢ ، معجم المؤلفين ٣١١/١٣ .
 (٣) البضاعة المزجاة ١٤/١ .
 (٤) لم أقف على ترجمته .
 (٥) البضاعة المزجاة .
 (٦) أنظر ترجمته فى : نزهة الخواطر ٣٣١/٤ ، البضاعة المزجاة ١٧، ١٦/١ .

كان من كبار العلماء ، درس العلم في موطنه خراسان ،
ثم ارتحل الى الحرمين الشريفين ، فحج وزار وسكن بمكة
المباركة مدة ، وكانت له اليد الطولى في علم الحديث .
توفي سنة احدى وثمانين وتسعمائة .

قال على القارى في مقدمة "مرقاة المفاتيح" : "ثم انى
قرأت أيضا بعض احاديث المشكاة على منبج بحر العرفان ،
مولانا الشهير بميركيلان " (١)
(١٢) ومن شيوخه أيضا ، الشيخ العالم الكبير ، عبد الله بن
شمس الدين الانصارى ، السلطانفورى ، الشهير بمخدوم
الملك .

أصله من السند ، رحل سنة سبع وثمانين وتسعمائة
الى مكة فلما وصلها استقبله اكابر العلماء ، وكان من
بينهم أحمد بن حجر الهيتمى ، اجلالا وتعظيما له . ثم عاد
بعدها الى كجرات وتوفي بها .

وقد مرع على القارى بسماعه منه ، حيث يقول في رسالته
فى "تحقيق احوال المهدي" : "انى سمعت الشيخ العلامة ،
والمفيد الفهامة ، الشيخ عبد الله الهندى ، الشهير بمخدوم
الملك بين الخاص والعام " (٣)

(١٣) ومنهم الشيخ العالم العامل ، سراج الدين ، عمر ،
اليمنى ، الشوافى ، شيخ القراء بمكة المكرمة .

قال عنه على القارى في آخر كتابه "المنح الفكرية على
متن الجزرية" : "أما سدى في تحقيق القراءات ، وتدقيق
الروايات ، فعلى المشايخ العظام ، والقراء الكرام ، ممن

(١) مرقاة المفاتيح ٢/١ .

(٢) ترجمته في : نزهة الخواطر ٢٠٦/٤ .

وانظر البضاغة المزجاة ٢٨٠٢٧/١ .

(٣) انظر البضاغة المزجاة ٢٨/١ .

(٤) لم أقف على ترجمته .

أجلهم فى هذا الفن الشريف وأكملهم ، شيخ القراء بمكة
 القراء ، وحيد عصره ، وقريد دهره ، العالم العامل .
 الصالح الكامل ، الشيخ سراج الدين ، عمر اليمنى ، الشوافى
 بلفه الله ، سبحانه ، المقام العالى الوافى . وجزاه عنى
 (١)
 وعن سائر المسلمين الجزاء الكافى " .

(١٤) ومنهم استاذه وشيخه فى فن الخط ، الخطاط ، الشيخ حمد
 (٢)
 الله بن الشيخ مصطفى الاماسى ، المعروف بابن الشيخ .
 ولسد سنة أربعين وثمانمائة ، وطلب العلم ، ثم
 رغب فى الاشتغال بالخط ، فتعلمه حتى إتقنه ، ونبغ فيه ،
 وله آثار خطية كثيرة فقد كتب سبعا وأربعين مصحفا بين
 كبير وصغير ، وكتب نحو ألف نسخة من سورة الانعام والكهف
 وجزء عم ، وبلغ من العمر عشر سنوات ومائة سنة (١١٠) .
 هؤلاء هم بعض شيوخه الذين ذكرتهم المصادر والذين نـص
 عليهم بنفسه ، وقد لازمهم ، واجتهد فى أداء حق خدمتهم ، وبذلك
 نال مانال من العلم ، وأقر بولايته الخاص والعام ، واشتهر
 (٣)
 فضله بين الناس .

(١) المنح الفكرية : ص ٧٣ .
 وأنظر البفاعة المزجاة ٣/١ .
 (٢) ترجمته فى : تاريخ الخط العربى وآدابه ص ٣٦٣ .
 (٣) البفاعة المزجاة ٢٨/١ .

المطلب الثاني : تلامذته

على الرغم من شهرة الامام على القارى ، ومعرفة الخاص والعام له ، وشيوع مجالس علمه ، وتصدره للتدريس والفتوى فى الحرم المكى ، وملازمته نشر العلم تدريجيا وتاليا ، والذي يوجب كثرة تلامذته والمتفيعين به ، الا أن أغلب المصادر لم تذكر على ذكر أحد من تلامذته ، والتي نمت على ذكر تلامذته ، لم تذكر عليهم فى ترجمة على القارى ، بل فى تراجم أولئك التلامذة .

(١)

فمن هؤلاء التلامذة :

(٢)

(١) عبد القادر الطبرى (٩٧٦ - ١٠٣٣هـ) .

عبد القادر بن محمد بن يحيى بن مكرم بن محب الدين محمد بن رضى الدين ، الحسينى ، الطبرى ، المكى ، الشافعى الخطيب ، المفتى ، امام اثمة الحجاز . ولد ونشأ بمكة ، وترعرع فى حجر أبويه ، وأكمل حفظ القرآن وهو ابن اثنى عشرة سنة . وحفظ عدة متون منها : الأربعين النووية فى الحديث ، والاشارات عليها ، والمعقائد النسفية ، وألفية ابن مالك ، وثالث المنهج لشيخ الاسلام زكريا الانصارى ، وغير ذلك من شيوخه شافعى عصره ، الامام محمد الرملى ، والخطيب الشربينى ، وابن حسان الحنفى ، وجمال الدين العمامى ، والشيخ محمد البهنسى ، والامام الملا على القارى ، قرأ عليه

(١) استفدت أسماء التلامذة المذكورين من رسالة "الامام على القارى وأثره فى علم الحديث" ، رسالة ماجستير للطالب خليل ابراهيم قونلاى ، وهو مطبوع ، انظر ص ٨٤ ومابعدها .

(٢) ترجمته فى : خلاصة الاثر ٤٥٧/٢ ، مختصر نشر النور والزهر ٢٢٢/٢ .

جانباً من متن الشاطبية ، وغير ذلك ، ومن شيوخه ابن ظهيرة المكي . وغيرهم كثير .

من مؤلفاته : شرح قطعة من ديوان المتنبي ، شرح الدرديرية المسمى "بالامداد السنية في الاوصاف الحسنية" ، حسن السيرة في حسن السيرة ، نشأة السلافة بمنشآت الخلافة ، وغير ذلك .

(١)
(٢) عبد الرحمن المرشدي (٩٧٥ - ١٠٢٧هـ) .

عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد ، العمري ، الحنفي ، المكي ، العلامة ، الفقيه ، القاضى . نشأ بمكة ، وأخذ عن علمائها كابن جابر الله بن ظهيرة ، والملا عبد الله السندى والملا على القارى ، جود عليه القرآن الكريم ، وغيرهم وتصدر للفتوى والتدريس ، وباشر التمزييف ، فالف عدة مؤلفات ، منها : منظومة في علم التمرير ، عدتها خمسمائة بيت ، سماها "تمزييف التمرير" ، ووضع عليها شرحاً ، سماه "فتح اللطيف" ، وله شرح كتاب الكافي في علم العروض والقوافي ، سماه "الوافي" ، والف رسالة في الهلال سماها "براعة الاستغلال" ، وله رسالة "وقوف الحمام المنمك منذ قول الامام أبى يوسف" وشرح "مقود الجمان" للسيوطي ، وغير ذلك .

(٢)
(٣) محمد الموروى (٩٩٦ - ١٠٦١هـ) .

محمد بن منلا فروغ بن عبد المعين بن عبد الخالق ، الموروى ، نسبة الى "مورة" بلدة بالروم ، المكي ، الحنفي .

(١) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٢٠٦/١ ، هدية العارفين ٥٤٨/١ .

(٢) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٤٣٣/٢ .

ولد بمكة ، وبها نشأ ، ونشأ في حجر والده ، وحفظ القرآن ، وهو صغير ، وقراه وجوده على الشيخ علاء الممرى ، وأخذ العلم عن جماعة منهم المنلا على القارى ، والشيخ أحمد ابن علان ، والشيخ خالد المالكي المكي ، وغيرهم .

وقد كان المترجم له عالما عاملا ، فقيها ، تولى التدريس في بعض مدارس مكة ، وترك الفتوى في آخر عمره ، بسبب الأمراض .

له عدة رسائل مؤلفات ، منها : "القول السديد في مسائل الاجتهاد والتقليد" و "اعلام القاصي والداني بمشروعية تقبيل الركن اليماني" ورسالة في حكم صوم الايام الست من شوال . وغير ذلك .

المطلب الثالث : مكانته بين أقرانه

مما لا شك فيه أن الإمام علي القاري ، رحمه الله ، كان من أوسع أهل عصره علما ، جمع العلوم العقلية والعقلية ، احاطة وفهما وتدقيقا وتحقيقا ، فقد احاط بالكتاب والسنة حفظا وعلما ، كما أنه برع في الفقه والأصول والمربية ، إلى جانب المامه بعلم الكلام والتصوف ، وغيرها من الفنون التي كان يتداولها أهل عصره لذلك كان من الطبيعي أن يشتهر بين الناس وأن تكثر مؤلفاته ، أيضا ، ويتداوله العلماء بالقبول . فقد ألف رحمه الله مؤلفات كثيرة منها الكبير ومنها الصغير ، فقد كان محظوظا من العلم ، مرزوقا من التمكن ، وحسن التأليف ، وقد اشتهرت مؤلفاته شرقا وغربا ، ولا تكاد تجد خزانة في الدنيا تخلو من عدد من مؤلفاته .

ولما كان علي القاري ، رحمه الله ، جامعا لكل هذه العلوم ، كان أهلا لأن يقرر الأحكام والفتاوى أخذا من الكتاب والسنة ، إذ قد توفرت فيه آلات الاجتهاد والفتيا ، لذا فقد خالف ، رحمه الله بعض العلماء والأئمة ، ورد عليهم لما رأى أن قولهم ، حسب فهمه ونظيره ، مخالف للكتاب والسنة ، وذلك كرده على الإمام مالك في ارسال اليعديني في^(١)

(١) أسماها "شفاء السالك في ارسال مالك" .

(١) الملة وكرده على امام الحرمين الجوينى فى كتابه "مغيث الخلق" الذى رجح فيه مذهب الشافعى . وقد كانت ردوده المذكورة ، سببا فى تنقيص بعض أقرانه من العلماء له ، والتحذير من كتبه ، فقد قال كل من الخلى ، والعمامى (٢) والمحبى : "لكنه (أى على القارى) امتحن بالاعتراض على الأئمة ، لاسيما الشافعى وأصحابه ، واعترض على الامام مالك فى ارسال يديه فى الملة ، وألف فى ذلك رسالة ، فانتدب لجوابه الشيخ "محمد مكين" (٤) ، وألف رسالة جوابا له فى جميع مقالته ، ورد عليه اعتراضاته ، ولهذا تجد مؤلفاته ليس عليها نور العلم ، ومن ثم نهى عن مطالعتها كثير من العلماء والأولياء (٥) ."

هذا مقالته أقرانه فى حقه ، إذ نهوا عن مطالعة كتبه ومصنفاته ، ووصفوها بهذا الوصف الشائن .

والحق أن مصنفاته فيها من العلم والتحقيق والتدقيق ما ليس فى غيرها ، وكيف توصف مصنفاته بهذا الوصف ، وهى

(١) أسماها "تشريع فقهاء الحنفية" . وقد أخطأ من ظن أن على القارى قد رد على الإمام الشافعى ، كما فى "عقد الجواهر والدرر" ، "سمط النجوم الموالى" و "خلاصة الأثر" ، إذ لم يثبت له منصف فى الرد عليه ، بل أن على القارى قد ألف رسالة فى الرد على من نسبته إلى تنقيص الإمام الشافعى . والمحيح أن على القارى رد على الإمام الجوينى فى كتابه المذكور ، ولعل هذا الرد كان سببا للاشتباه على أصحاب الكتب المذكورة ، فظنوه ردا على الشافعى .

انظر فى هذا : البقعة المزجاة ٣٥/١ .

(٢) امام الحرمين الجوينى (٤١٩ - ٤٧٨) هـ - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ، الجوينى ، الشافعى النيمابورى .

ترجمته فى : طبقات الاسنوى ٤٠٩/١ ، سير النبلاء ٤٦٨/١٨ . محمد المحبى (١٠٦١ - ١١١١) .

محمد أمين بن فضل الله بن محب الله بن محمد ، المحبى ترجمته فى : هدية المارفين ٣٠٧/٢ ، معجم المؤلفين ٧٨/٩ .

(٤) لم أقف على ترجمته .

(٥) انظر : خلاصة الأثر ١٨٥/٢ ، سمط النجوم الموالى ٣٩٤/٤ ، عقد الجواهر والدرر : ورقة ١٣٥ ، ١٣٦ ، مع وجود خلاف فى العبارة يسير بين هذه الكتب .

تدور حول الشرع بل هي الشرع ، فان ممنفاته اما في التفسير أو في الحديث أو في القراءات أو الفقه أو العقائد أو غيرها من العلوم الشرعية التي كلها ضياء ونور .

وأما اعترافه على الامام مالك في ارسال يديه في العملة وعلى الامام الجويني في بعض المسائل ، فلم يكن مبنيا على العصبية ، ومجرد الهوى ، بل لوضوح الأدلة خلافها ، ومثل هذا الخلاف يوجد في المتقدمين والمتأخرين من العلماء ، قديما وحديثا ، ولم يكن خاصا به .^(١)

وأما مقاله "محمد مكين" وغيره من معاصريه في حقه ، فهو ناتج عن تعصب محض ، والخلاف الناشئ عن المعاصرة اما لمنافسة دنيوية أو عصبية مذهبية .^(٢)

أما اعترافه على الامام مالك ، فلأن مسألة الارسال ضعيفة وليس عليها دليل صحيح ، لذا فمذهب الجمهور عدم الارسال لوضوح الأدلة فيها .^(٣)

وأما اعترافه على الجويني ، فانه لم يتطرق فيه الى الطعن في الشافعي ومذهبه ، بل ألفه للرد على من ظن في مذهب أبي حنيفة ونكث عليه . وقد قال الشوكاني ، بعد ما أورد عبارة منتقمية المذكورة آنفا : "هذا دليل على علو منزلته ، فان المجتهد شأنه أن يبين ما يخالف الأدلة الصحيحة ويمتدحه ، سواء كان قائله عظيما أو حقيرا " .^(٤)

وقد بارك الله في الشيخ على القاري وممنفاته ، على العكس مما أرادته حساده والطاعنون فيه ، فقد انتشرت مؤلفاته بين الناس ، كما مر ، وانتفعت بها الخلائق بخلاف ممنفات أقرانه .

(١) انظر البقعة المزجاة ٢٤٠٣٣/١ .

(٢) البقعة المزجاة ٣٥/١ .

(٣) البقعة المزجاة ٣٥/١ .

(٤) البدر الطالع ٤٤٦،٤٤٥/١ .

قال الجشتي : " وقد اشتهرت مؤلفاته شرقا وغربا ،
ولاتكاد تجد خزانة في الدنيا ، عربية كانت أم أعجمية تخلو
عن عدد منها ، بخلاف مؤلفاته اقرانه ، فانها اعز من بيض
الانوق ^{(١) (٢)} " .

(١) "الأنوق" على "فَعُول" : طائر الرخمة . قاله في اللسان
مادة "أنق" . ثم قال عقبه : وفي المثل "أعز من بيض
الانوق" لأنها تبيض في رؤوس الجبال والأماكن الصعبة .
(٢) البضاعة المزجاة ٨٥/١ ، وفيها "الأنوق" بدل "الانوق" .

المطلب الرابع : ثناء العلماء عليه

لقد أثنى على الملا على القارى ، وأطراه بجميل الأوصاف أكثر من ترجم له ، فمن أثنى عليه ، الشيخ "المحبى" فى كتابه "خلاصة الأثر" ، حيث قال : "على بن محمد سلطان العروى المعروف بالقارى ، الحنفى ، نزيل مكة ، وأحد صدور العلم ، فرد عصره ، الباهر السمى فى التحقيق وتنقيح العبارات ، وشعرته كافية عن الأطراء فى وصفه" ^(١) .

وقال عنه جمال الدين ، محمد بن أبى بكر الشلى "الشيخ الملا على القارى ، الجامع للمعلوم العقلية والنقلية ، المتفلسف من السنة النبوية ، أحد جماهير الأعلام ومشاهير أولى الحفظ والأحكام " ^(٢) .
كما وصفه العمادى بمثل هذه الأوصاف ^(٣) .

وقال الكنوى فى حقه : "على بن سلطان محمد ، اشتهر ذكره ، وطار صيته ، وألف التاليف النافعة وقد طاعت تمانيفه كلما مفيدة ، بلغته الى مرتبة المجددية على رأس الألف " ^(٤) .

-
- (١) خلاصة الأثر ١٨٥/٣ .
 - (٢) عقد الجواهر والدر : ورقة ١٣٥ ، ١٣٦ .
 - (٣) سمط النجوم العوالى ٣٩٤/٤ .
 - (٤) محمد الكنوى (١٢٦٤ - ١٣٠٤) هـ - محمد بن محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، الكنوى ، الأنصارى ، الهندى . ترجمته فى : معجم المؤلفين ٢٣٥/١١ ، هدية المعارف ٣٨٥/٢ .
 - (٥) التعليقات السنية على الفوائد البهية ص ٨ بتمرف .

ووصفه الشيخ محمد عابد السندى بالشيخ العلامة ، الحبر^(١)
 الفهامة كما وصفه الفقيه حسين بن محمد المكي بقوله : "علامة^(٢)
 زمانه وواحد عصره وأوانه ، والمتفرد الجامع لأنواع العلوم
 العقلية والنقلية ، المتفلع من علوم القرآن والسنة^(٣)
 النبوية ، وعالم بلاد الله الحرام والمشارع العظام".
 ووصفه الشيخ محمد ادريس الكاندهلوى فى مقدمة كتابه
 "التعليق المبيح على مشكاة المصابيح" بالمحدث الجليل ،
 والفاضل النبيل ، فريد دهره ، ووحيد عصره .^(٤)
 وكفى الشيخ على القارى فخرا أن عد من المجددين على
 رأس الألف ، كما مر ذكره عن محمد الكنوى .
 وقد مقب الجشتى على كلام الكنوى المذكور بقوله : "لا شك
 أنه من مجددى القرن العاشر ، فإنه أحيا علوم التفسير^(٥)
 والقراءة والحديث والفقه وغيرها " .
 ولقد أقسم العلامة ابن عابدين بأنه كان مجدد أهل^(٦)
 زمانه .

-
- (١) محمد السندى (١٢٥٧ - ١٣٠٠) هـ - محمد عابد بن أحمد بن محمد ، الأنمارى ، الخزرجى ،
 السندى ثم المدنى .
 ترجمته فى : هدية المارفين ٢/٣٧٠ ، معجم المؤلفين ١١٣/١٠ .
- (٢) البهاة المزجاة ١/٣٠ .
- (٣) ارشاد السارى الى مناسك الملا على القارى ص ٥ .
- (٤) البهاة المزجاة ١/٣١ .
- (٥) البهاة المزجاة ١/٤٠ .
- (٦) المختصر من كتاب نثر النور والزهر ٢/٢٢٠ .

المطلب الخامس : آثارة العلمية ووفاته

(١) آثارة العلمية :

لقد اوتى على القارى حظا وافرا من التأليف ورزق التوفيق فى التصنيف ، فقد عد من المكثرين ، اذ بلغت مملغاته قريبا من ثلاثمائة مملف ، مابين كتاب كبير فى مجلدات ، وكتاب متوسط ، ورسائل صغيرة فى ورقات ، وتاليفاته تناولت اكثر الفنون المتداولة فى عصره ، كالتفسير ، والحديث والفقه والامول ، واللغة ، والنحو ، والقراءات ، وغيرها من الفنون . وقلما وجد علم لم يكتب فيه ، وهذا يدل على طول باعه فى العلم وكثرة اجتهاده ، وعلو همته ، واستغلال اوقات حياته بالتأليف والافادة . وقد ذكر اكثر مؤلفاته بروكلمان فى "تاريخ الادب العربى" (١) حيث ذكر مايزيد على مائة وستين مملفا . كما ذكر كثيرا منها كل من الجشتى فى "البضاعة المزجاة" (٢) وقد اشار الى المطبوع منها والمخطوط ، والشيخ عبد الله مرداد ابو الخير فى كتاب "نشر النور والزهر" . (٣) كما نص على بعض مؤلفاته كل من الشلى ، والعمامى ، والمحبى . (٤) (٥) (٦) (٧)

-
- (١) المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣٢٠/٢ .
 (٢) انظر : تاريخ الادب العربى ٥١٧/٢ ومابعدها ، الذيل ٥٣٩/٢ ومابعدها .
 (٣) انظر : البضاعة المزجاة ٨٦/١ ومابعدها .
 (٤) المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣١٨/٢ ومابعدها .
 (٥) انظر : عقد الجواهر والدرر : ورقة ١٣٥ ، ١٣٦ .
 (٦) انظر : سمط النجوم العوالى ٣٩٤/٤ .
 (٧) انظر : خلاصة الاثر ١٨٥/٣ .

وسوف اتناول ذكر كتبه حسب القنون التي كتب فيها .
ومالم أهتم الى معرفة تقسيمه أذكره مستقلا من غير ادراجه
تحت فن معين ، وسوف أرمز للمطبوع منها بالرمز (ط)
والمخطوط منها بالرمز (خ) .

(١) مؤلفاته في القراءات :

- (١) تخريج قراءات البيضاوى (خ)
- (٢) شرح طيبة النشر في القراءات العشر (خ)
- (٣) الشاطبية للشاطبية (ط)
- (٤) المنح الفكرية بشرح المقدمة الجزرية (ط)
- (٥) العبة السنية العلية على أبيات
الشاطبية الراحية (خ)

(ب) مؤلفاته في التفسير :

- (١) انوار القرآن واسرار الفرقان (خ)
- (٢) البيئات في تباين بعض الآيات (خ)
- (٣) الجمالين على تفسير الجلالين (خ)
- (٤) منحة الله في مبغة الله (خ)
- (٥) المسألة في شرح البسملة (خ)

(ج) مؤلفاته في الحديث وعلومه :

- (١) الاحاديث القدسية والكلمات الانسية (ط)
- (٢) أربعون حديثا في جوامع الكلم (خ)
- (٣) الازهار المنشورة في الاحاديث المشهورة (خ)
- (٤) الاسرار المرفوعة في الاخبار المرفوعة
وهو الموضوعات الكبرى (ط)
- (٥) تعليقات القارى على ثلاثيات البخارى (خ)

- (٦) شرح الجامع الصغير للسيوطي (خ)
(٧) شرح صحيح مسلم (خ)
(٨) شرح مسند الامام أبي حنيفة (ط)
(٩) شرح نزهة النظر في شرح نخبة الفكر (ط)
(١٠) فتح المغطا بشرح الموطا (خ)
(١١) فرائد القلائد على احاديث شرح العقائد (خ)
(١٢) المبين المعين لغم الاربعين (ط)
(١٣) سقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (ط)
(١٤) الممنوع في معرفة الموضوع وهو الموضوعات الصغرى (ط)
(١٥) الهبات السنيات في تبين الاحايث الموضوعات (خ)
(د) مؤلفاته في الفقه وعلومه :

(١) الاصطناع في الاضطباع (خ)
(٢) الامتناء بالفتاء في الفتاء (خ)
(٣) بداية السالك في نهاية المسالك في شرح المناسك (خ)
(٤) ترتيب وظائف الوقف (خ)
(٥) تزيين العبارة في تحسين الاشارة (خ)
(٦) تشييع فقهاء الحنفية في تشييع سفهاء الشافعية (خ)
(٧) التصریح في شرح التصریح (خ)
(٨) توضیح المبانی وتنقیح المعانی وهو شرح على مختصر المنار لزين الدين الحلبي (خ)
(٩) حاشية على فتح القدير للكمال ابن الهمام (خ)
(١٠) الحظ الاوفر في الحج الاكبر (خ)
(١١) رسالة في الاستنجاء (خ)

- (١٢) رسالة في احرام الآفاقي (خ)
- (١٣) رسالة في افراد الصلاة عن السلام (خ)
- (١٤) رسالة في بيان التمتع في أشهر الحج (خ)
- (١٥) رسالة في ترتيب وظائف الوقف (خ)
- (١٦) رسالة في الثبوت الشرعي (خ)
- (١٧) رسالة في الجمع بين الصلاتين (خ)
- (١٨) رسالة في مسألة الإبراء (خ)
- (١٩) رسالة في مسائل الصلاة (خ)
- (٢٠) رسالة في وقف الإجارة (خ)
- (٢١) رسالة فيما يبدل دعوى المدعى (خ)
- (٢٢) شرح الوقاية في مسائل الهداية (خ)
- (٢٣) شفاء السالك في ارسال مالك (خ)
- (٢٤) الصلوات والجوائز في صلاة الجنائز (خ)
- (٢٥) العفاف عن ونع اليد على المدر حال الطواف (خ)
- (٢٦) فتح العناية شرح كتابة النفاية (خ)
- (٢٧) فيض الفائض في شرح الروض الرائي في
الفرائض (خ)
- (٢٨) قوام المواام للقيام بالميام (خ)
- (٢٩) القول الحقيقي في وقوف المديق (خ)
- (٣٠) لب لباب المناسك وحب عباب المناسك (خ)
- (٣١) لسان الاهتداء في بيان الاقتداء (خ)
- (٣٢) المملك المتوسط في المنسك المتوسط ، وهو
شرح على لباب المناسك لرحمة الله السندي (ط)
- (٣٣) المقالة العذبة في العمامة والعذبة (خ)
- (٣٤) ملخص البيان في ليلة النصف من شعبان (خ)
- (٣٥) وجوب طواف البيت على الانام ولو كان
بعد الانهدام (خ)

(هـ) مؤلفاته في التوحيد والفرق :

- (١) سلافة الرسالة في ذم الروافض من أهل الفلاة (خ)
- (٢) شرح رسالة بدر الرشيد في الفاظ الكفر
- (٣) شم المعارض في ذم الروافض
- (٤) دامغة المبتدعين وناصرة المهتدين (خ)
- (٥) ذيل الرسالة الوجودية في نيل الممالة الشهودية (خ)
- (٦) فوء المعالي شرح منظومة بدء الامالي (ط)
- (٧) عقيدة أهل الاسلام والايمان (خ)
- (٨) فر العون ممن يدعى ايمان فرعون (ط)
- (٩) القول السديد في خلف الوعيد (خ)
- (١٠) كشف الخدر عن حال الخضر (ط)
- (١١) المختصر الاوفى في شرح أسماء الله الحسنى (خ)
- (١٢) سرتبة الوجود ومنزلة الشهود وهو كتابنا الذي نقوم بتحقيقه
- (١٣) المشرب الوردى في حقيقة مذهب المهدي (ط)
- (١٤) منح الروض الازهر في شرح الفقه الاكبر (ط)
- (و) مؤلفاته في السيرة والشمائل والغفائل :

- (١) اتحاف الناس بفعل وج وابن عباس (خ)
- (٢) الادب في فعل وجب المرجب (خ)
- (٣) اربعون حديثا في فعل القرآن (خ)
- (٤) الاستئناس بغفائل ابن عباس (خ)
- (٥) الاعلام بغفائل بيت الله الحرام
- (٦) الانبا بان العما من سنن الانبياء (خ)
- (٧) انوار الحجج في اسرار الحجج (خ)

- (٨) البرهان الجلى على من تسمى من غير
مسمى بالولى (خ)
- (٩) التبيان فى بيان ما فى ليلة النصف من
شعبان وليلة القدر من رمضان (خ)
- (١٠) جمع الاربعين فى فضل القرآن المبين (خ)
- (١١) جمع الوسائل فى شرح الشمائل (ط)
- (١٢) حاشية على المواهب اللدنية (خ)
- (١٣) دفع الجناح وخفض الجناح فى فضائل النكاح (خ)
- (١٤) ذيل الشمائل للترمذى (خ)
- (١٥) رسالة فى الابوين الشريفين (خ)
- (١٦) الزبدة فى شرح البردة (خ)
- (١٧) زبدة الشمائل وعمدة الوسائل (خ)
- (١٨) السيرة الكبرى (خ)
- (١٩) شرح الشفا للقاضى مياض (ط)
- (٢٠) العلامات البينات فى فضائل بعض الايات (خ)
- (٢١) فتح الرحمن بفضائل شعبان (ط)
- (٢٢) المعدن العدنى فى فضل اوين القرنى (خ)
- (٢٣) معرفة النماك فى فضيلة المواك (خ)
- (٢٤) مناقب الامام الاعظم (ابى حنيفة) (خ)
- (٢٥) المورد الروى فى المولد النبوى (خ)
- (ز) مؤلفاته فى الادعية والاذكار والمواعظ :
-
- (١) الاستدعاء فى الاستسقاء (خ)
- (٢) البره فى حب الهرة (خ)
- (٣) التائبية فى شرح التائبية (خ)
- (٤) تبعيد العلماء عن تقريب الامراء (خ)
- (٥) حقة الحبيب فى موعظة الخطيب (خ)

- (٦) تسلية الاعمى عن بلية العمى (خ)
(٧) تطهير الطوية في تحسين النية (خ)
(٨) الحرز الثمين للحمن الحمين (ط)
(٩) الحزب الاعظم والورد الاخضر (ط)
(١٠) الدرة المغيثة في الزيارة المصطفوية (خ)
(١١) الذخيرة الكثيرة في رجاء المغفرة للكبيرة (خ)
(١٢) شرح حزب البحر (خ)
(١٣) شرح على القارى على نبذة في زيارة الممطفى (ط)
(١٤) الكنز الاخير في الادعية وما جاء من الاثر (خ)
(١٥) المجالس الشامية في مواعظ البلاد الرومية (خ)
(ج) مؤلفاته في الرقائق والتموف :

(١) رسالة في كرامة الاولياء (خ)
(٢) الرهن والوقن لمستحل الرقى (خ)
(٣) شرح الرسالة القشيرية (خ)
(٤) عين العلم وزين الحلم (ط)
(٥) فتح الاسماع في شرح السماع طباعة يدوية
(٦) فتح ابواب الدين في شرح آداب المريدين (خ)
(٧) المقدمة السالمة في خوف الخاتمة (خ)
(٨) مفتي القلوب لما يزول به علل
الجهل والذنوب (خ)
(٩) النسبة المرتبة في المعرفة والمحبة (خ)
(ط) مؤلفاته في النحو واللفظ والادب :

(١) اعراب القارى على اول باب البخارى (خ)
(٢) التجريد في اعراب كلمة التوحيد (خ)
(٣) فتح باب الاسعاد في شرح قميدة بانث سعاد (خ)
(٤) الناموس في تلخيص القاموس (خ)

(ك) مؤلفاته في التراجم :

- (١) الثمار الجنية في أسماء الحنفية (ط)
(٢) لزمة الخاطر الفاطر في ترجمة الشيخ
عبد القادر (ط)

(ل) كتب متنوعة :

- (١) الأجوبة المصرة في البيعة الخبيثة المنكرة (غ)
(٢) أدلة معتقدات أبي حنيفة في أبوى الرسول (غ)
(٣) الأصول المصممة في حمل المتمة (غ)
(٤) بهجة الانسان ومعجزة الحيوان (غ)
(٥) تحقيق الاحتساب في تدقيق الانتساب (غ)
(٦) رد المتشابهات الى المحكمات (غ)
(٧) رسالة رد بها على من نسب الى سب
الامام الشافعي (غ)
(٨) رسالة في احراق المصحف اذا خرج من الانتفاع (غ)
(٩) رسالة في باب الامارة والقضاء (غ)
(١٠) رسالة في بيان ان المكتوب لا يجوز العمل به (غ)
(١١) رسالة في تفاوت الموجودات (غ)
(١٢) رسالة في حق تأخير الشهادة (غ)
(١٣) رسالة في الخبوت الشرعى (غ)
(١٤) رسالة في شرط وقف السلطان الخورى (غ)
(١٥) رسالة في طريق تحصيل العلم (غ)
(١٦) رسالة في الكلمة الطيبة (غ)
(١٧) رسالة في ماهية الملائكة وقمة خلق آدم (غ)
(١٨) رسالة في مناقشة البيضاوى في الحديث الذى
ذكره في رفع العذاب عن اهل القبور (غ)

- (١٩) الرسالة العطائية في الفرق بين سفد وأسفد (خ)
- (٢٠) شرح عقليات الاتراب (خ)
- (٢١) المنفعة الشريفة في تحقيق البقعة المنيفة (خ)
- (٢٢) طرفة العميان في تحفة العميان (خ)
- (٢٣) غاية التحقيق في نهاية التدقيق (خ)
- (٢٤) الفصل المعول في الصف الاول (خ)
- (٢٥) الملمع في شرح لغة المرمع (خ)
- (٢٦) ممباح الظلم على المنهج الاثم (خ)
- (٢٧) مولد النبي ونجاة أبويه (خ)
- (٢٨) الثمت المرمع في المجنس المسجع (خ)

(ب) وفاته :

بعد حياة حافلة بخدمة العلم دراسة وتدریسا وتالیفا ،
انحفل على القاری الى جوار ربه تبارک وتعالی ، وهو وان
مات شخمه ، الا أن ذكره بقى وما زال باقیا ، تذكره الناس
بكل خير وتحنى علیه ذناء عطرا بما ترك من المؤلفات
والاشارات العلمية العظيمة التى عالج بها كثيرا من قضايا عصره
وغيرها من الاثار التى تركها لرواد العلم والمعرفة لينهلوا
منها .

(١) وقد كانت وفاته سنة أربع عشرة وألف باثنا عشر ،
الا انهم اختلفوا فى تحديد الشهر الذى توفى فيه ، فذهب
المحبى فى "خلاصة الاثر" (٢) وكذا تبعه كل من الکنوى فى
"التعليقات السنیه" (٣) والجشى فى "البهاجة المزجاة" (٤) الى أن
وفاته فى شهر شوال ، بينما أرخ نجم الدين الفزى وفاته فى
"لطف السمر" (٥) فى شهر رمضان . وليس ثمة مرجع أرجح به أحد
القولین على الآخر ، لكن يمكن أن اذكر رأيا يستأنس به فى
التفصيل ، وهو أن ترجیح وفاته فى رمضان أولى ذلك أن حاكیه
هو الفزى ، وهو أحد معاصريه ، إذ يمد من طبقة تلامذته ،
لأن مولسده كان سنة سبع وسبعين وتسعمائة ووفاته سنة احدى
وستين وألف ، بينما ولد المحبى سنة احدى وستين وألف وتوفى
سنة احدى عشرة ومائة وألف ، فهو متأخر بكثير ، إذ بین
وفاته ووفاته على القاری ما يقرب من مائة عام .

- (١) انظر : سمط النجوم الموالى ٣٩٤/٤ ، خلاصة الاثر ١٨٦/٣
عقد الجواهر والدر : ورقة ١٣٦ ، لطف السمر : ورقة
١٠٧٩ .
(٢) خلاصة الاثر ١٨٦/٣ .
(٣) التعليقات السنیه ص ٨ .
(٤) البهاجة المزجاة ٩١/١ .
(٥) لطف السمر : ورقة ١٠٧٩ .
(٦) انظر : هدية العارفين ٢٨٥/٢ .
(٧) انظر : هدية العارفين ٢٠٧/٢ ، معجم المؤلفين ٧٨/٩ .

يذكر دائرة المعارف
في سنة وفاته
في سنة وفاته

وقد كان مدفنه ، رحمه الله بمقبرة "المعلاة" بمكة
المكرمة ولما بلغ خبر وفاته علماء مصر ، صلوا عليه بجامع
الازهر صلاة الغائب في جمع حافل ، يجمع أربعة آلاف نسمة
(١)
فأكثر .

(١) خلاصة الاثر ١٨٦/٣ ، البضاعة المزجاة ٩١/١ ، المختصر
من كتاب نشر النور والزهر ٣١٩/٢ .

الباب الثاني

عمر ابن عربي وحياته

وفيه فملان :

الفصل الاول : عمر ابن عربي

الفصل الثاني : حياة ابن عربي

الفصل الأول

عصر ابن عربي

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : الحالة السياسية

المبحث الثاني : الحالة الاجتماعية

المبحث الثالث : الحالة العلمية

المبحث الرابع : مدى تآثر ابن عربي بهذه الأحوال

الباب الثانى

عصر ابن عربى وحياته

الفصل الاول

عصر ابن عربى

المبحث الاول

الحالة السياسية

ولد ابن عربى فى مدينة مرسية من بلاد الاندلس سنة (٥٦٠ هـ) ، وماش متنقلا فيها وفى مدن المغرب قرابة سبع وثلاثين سنة ، اى الى سنة (٥٩٧ هـ) ، وهى الفترة التى كان يحكم فيها "الموحدون" المغرب والاندلس اذ توطد حكمهم فى المغرب سنة (٥٤١ هـ) بعد ان استولوا ، بقيادة عبد المؤمن بن على ، الملقب بامير المؤمنين ، على "مراكش" (٢) عاصمة الدولة المرابطية ، بعد حصار دام أكثر من تسعة اشهر

(١) أسس دولة الموحدين محمد بن تومرت ، الملقب بالمهدي وقد قامت دعوته فى بادىء الامر بمهمة الاحتساب ، ومحاربة البدع والفسادات ، وقد بدأ نشاطه هذا سنة (٥١٤هـ) فى المغرب وسرعان ما تحولت دعوته من مجال السوعظ والارشاد والاحتساب الى ساحة القتال ، فحارب المرابطين فى عدة غزوات الى أن توفى سنة (٥٢٤هـ) فقام من بعده تلميذه عبد المؤمن بن على ، الذى يعد المؤسس الحقيقى لدولة الموحدين ، وتمكن فى سنة (٥٤١هـ) من الاستيلاء على عاصمة المرابطين "مراكش" واسقاط دولتهم فى المغرب .

أنظر : عصر المرابطين ١٥٦/١ وما بعدها ، أعمال الاعلام ص ٢٦٦ ، الحلل الموشية ص ١٠٣ .

(٢) أسس دسوة المرابطين الشيخ عبد الله بن ياسين فى المغرب وكان بداية أمره جمع أصحابه على دروس العلم ، والانقطاع للعبادة ، حتى كثر أتباعه وقاصدوه ، فقويت شوكته ، فحمل على عاتقه وأجب الجهاد فى سبيل الله ونشر الاسلام ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومحاربة البدع والخرافات ، فكانت أول غزواته سنة (٤٣٤هـ) واستمرت غزواته الى أن توفى شهيدا سنة (٤٥١هـ) وقام بعده أبو بكر بن عمر اللمتونسى فواصل الجهاد واخضع القبائل ومن بعده يوسف بن تاشفين الذى يعتبر المؤسس الحقيقى لدولة المرابطين . حيث بسط نفوذه على المغرب سنة ٤٧٤ واتخذ من مراكش عاصمة له . كما أنه بسط نفوذه على الاندلس ، بعد أن قضى على ملوك الطوائف ، بعد معارك طويلة ابتداءت سنة (٤٨٣هـ) حيث سقطت مدينة غرناطة وانتهت سنة (٥٠٣هـ) حيث سقطت مدينة مرقسطة .

راجع : دول الطوائف ص ٣٠١ وما بعدها ، تاريخ المغرب والاندلس فى عصر المرابطين ص ٣٧ وما بعدها .

وتمكنوا بعده من فك الحصار والاستيلاء على المدينة والقبض على الأمير ابراهيم بن تاشفين ، آخر ملوك الدولة المرابطية وقتله ، وهو مريض لم يجاوز السادسة عشرة من عمره .^(١)

وبسقوط " مراکش " سقطت دولة المرابطين ، وقامت على أنقاضها دولة الموحيدين الذين ورثوا تراثهم ، وبدأت المغرب صفحة جديدة من تاريخها في ظل دولة الموحيدين .

وقد بسط الموحدون نفوذهم على مدن المغرب الاوسط والاقصى والشمالي كلها ، مثل فاس ، وبجاية والمهدية ، وسبتة ، وطنجة ، وطرابلس ، وافريقية ، ومكناسة ، وتلمسان وسلماسة ، وتاهرت ، وقابس ، وغيرها من المدن ، كما أنها أخضعت القبائل البربرية المختلفة وارغمتهم على الطاعة والخضوع ، رغم ثوراتهم الكثيرة ضد الموحيدين .^(٢)

ولم يكف الموحدون بهذا الفتح ، وهذا الميراث ، ولم يكن تحقيق هذه الغاية نهاية المراع بينهم وبين المرابطين بل كان لابد للموحيدين من القضاء على بقايا دولة المرابطين تماما ، وهذا ماكان يعتزمه أمير الموحيدين ، عبد المؤمن بن علي ، من غزو الاندلس والقضاء على الحكم المرابطي فيها ، وبسط نفوذه عليها .

وقد كانت الظروف مواتية للموحيدين لغزو الاندلس لعدة أسباب ، منها ضعف دولة المرابطين في الاندلس ، وتضعف قوتها ومعجزها عن حماية الاندلس من غزوات النصارى المتكررة وذلك كسقوط مدينة سرقسطة ، وهي مدينة مهمة في الشطر الاعلى بإيدى النصارى ، بعد تخاذل جيش المرابطين بقيادة أبي

(١) المعجب ص ٢٩٥ وما بعدها ، الدولة الموحدية بالمغرب ص ١٣٧ .

(٢) عمر المرابطين والموحيدين في المغرب والاندلس ٢٧٦/١ .

(٣) نفس المصدر السابق ٣٠٥/١ .

(٤) سقطت في أيدي النصارى سنة (٥١٢هـ) .

أنظر : نهاية الاندلس ص ٢٠ .

(١) الطاهر تميم عن مقاتلة الجيش النمراني المحاصر لمرقسطة ، وتركها لمديرها المحتوم ، وقد كان بإمكانه ثمرة اخوانه المحاصرين ومقاتلة الاعداء ، بعد أن تكلف القدوم الى سرقسطة من شرق الأندلس ، ووقف على مقربة من الاعداء .

ومنهما ، السياسة القاسية والاسلوب التعسفي الذي كان يستخدمه المرابطون في اخضاع الامة الاندلسية .^(٢)

ومنهما ، الفكرة القومية التي كانت تستحوذ على أذهان كثير من الاندلسيين ، حيث يرون أن المرابطين أجنب غاصبين غرباء من الأندلس ، فتحملوا فداهم .^(٣)

ومن الاسباب الرئيسية أيضا ، ثورات الشعب الاندلسي المتكررة ضد المرابطين ، ففي منطقة "شلب" في جنوب البرتغال ظهرت ثورة الزعيم أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي ،^(٤) الموصى الشهير ، وثورته تسمى ثورة المريدين وذلك في أوائل سنة (٥٣٩هـ) . والذي استطاع أن ينتزع مدينة "ميرتلة" من أيدي المرابطين ، وأن يتسمى بعدها بالامام .

وفي قرطبة ، عقب ثورة ابن قسي ببضعة أشهر ، قامت ثورة القافي أبو جعفر حمدين بن محمد بن علي بن حمدين المعروف بابن حمدين ، بعد أن خرج أمير قرطبة من قبل المرابطين ، يحيى بن غانية للقاء على ثورة المريدين .

وقد شاركت العامة بالوالى المرابطى وأعلنت خلعه ، ونادوا برياسة القافي أبي جعفر بن حمدين ، وذلك في سنة (٥٣٩هـ) .

-
- (١) انظر خفاميل الحادث في : تاريخ المغرب والاندلس في عصر المرابطين ص ١٨٧ وما بعدها .
 (٢) عصر المرابطين ٣٠٧/١ .
 (٣) المصدر السابق .
 (٤) انظر ترجمته في : جامع كرامات الاولياء ٤٨٧/١ ، معجم المؤلفين ٥١/٢ .
 (٥) انظر خفاميل ثورته في : أعمال الاعلام ص ٢٤٨ ، عصر المرابطين ٣٠٧/١ ، الحلة السراء ١٩٧/٢ .
 (٦) انظر ترجمته في : بغية الملتمس ص ٢٧٦ ، المرقبة العليا ص ١٠٣ .

(١)

وتسمى ابن حمدين بامير المسلمين ، وناصر الدين .

كما قامت في غرناطة ثورة مماثلة ، بزعامة القاضي أبو الحسن علي بن عمر بن أضحى ، فبعد أن قام ابن حمدين بثورته في قرطبة ، بعث إلى ابن أضحى يدعوه إلى اتباعه والدعوة له فاستجاب ابن أضحى لدعوته ، وكان أمير غرناطة آنذاك علي بن أبي بكر المرابطي .^(٢)

وفي "مالقة" شار قاضيها الحسين بن الحسين بن عبد الله الكلبي المعروف "بإبن حسون" ، ودعى لنفسه ، وتسمى باللقاب الإمارة .^(٣)^(٤)

كما شار في وادي آف ، على مقربة من غرناطة ، أحمد بن محمد بن ملحان الطائي ، فاستولى على المدينة وحماتها ، ودعا لنفسه وتلقب بالمتايد بالله .^(٥)

(٦)

وشار في جيان قاضيها يوسف بن عبد الرحمن بن جزى ، وأنشأ بها حكومة مستقلة .

كما عمت الثورة ضد المرابطين في كل من رندة ، وشرش وقادس ، وقامت فيها حكومات مستقلة ، بعد القضاء على حكم المرابطين فيها .^(٧)

ومن الأسباب التي شجعت أمير الموحدين على فتح الأندلس مقدم الوفود الأندلسية المتواليية ، التي حشدت على فتح الأندلس فقد وفد عليه سنة (٥٤١هـ) كل من أبي جعفر بن حمدين زعيم قرطبة ، وأبي الفمر بن السائب بن عزون ، زعيم شرش وأركش ورندة . كما وفد عليه في ذلك الوقت زعيم ثورة

-
- (١) أنظر قفاميل خورته في : عمر المرابطين ١/٣١٣ ، الإحاطة في أخبار غرناطة ٤/٣٤٥ ، المرقبة العليا من ١٠٣ ، أعمال الإعلام من ٢٥٢ .
- (٢) عمر المرابطين ١/٣١٦ .
- (٣) أنظر ترجمته في : كتاب الملة من ١٤٢ .
- (٤) عمر المرابطين ١/٣١٩ .
- (٥) المصدر السابق ١/٣٢٠ .
- (٦) ترجمته وخورته في أعمال الإعلام من ٢٥٩ .
- (٧) عمر المرابطين ١/٣٢١ .

المريدين أحمد بن قسى ، عقب فقده للامارة .
 كما وفد عليه عقب فتح مراکش وقد كبير من زعماء
 اشبيلية على رأسه القاضى أبو بكر بن العربى ، يحملون اليه
 بيعة أهل اشبيلية وذلك فى أوائل سنة (٥٤٢هـ) .

كما وفد عليه سنة (٥٤٦هـ) وفد آخر يضم عددا من رجالات
 الأندلس من الفقهاء والقضاة والزعماء والقادة ، بلغ عددهم
 نحو خمسمائة ، وقد أبان الوفد عن خطورة وضع الأندلس ،
 وغزوات النصارى المتكررة عليها ، وضعف أمر المرابطين فيها
 مما يستدعى المزيد من البذل والجهد ^(١) .

وقد كان لمقدم الوفد بالغ الأثر فى نفس الأمير
 الموحدى عبد المؤمن بن على وجنده فى ثمرة اخوانه فى
 الدين ، وحماية الاسلام فى تلك البقعة ، مما حدا به الى دفع
 جيشه الى الاستيلاء على الأندلس .

كان أول جيش أرسله الأمير عبد المؤمن بن على الى
 الأندلس سنة (٥٤١هـ) . وقد استولى هذا الجيش على "طريف"،
 والجزيرة الخضراء ، ثم سار الى مدينة شريش وتمكنوا منها
 ثم استولوا على "ميرتله" ، ثم مدينة "شلب" ، ثم ساروا الى
 "باجة" ثم الى "بظليوس" ، ثم استولوا على "اشبيلية" سنة
 (٥٤١هـ) ^(٢) . ولما لم تستطع هذه الحملة من السيطرة على البلاد
 المفتوحة ، أرسل عبد المؤمن جيشا آخر بقيادة يوسف بن
 سليمان ، الذى استطاع اخضاع القوات الشاذلية والتمردة ،
 وبسط نفوذه فى غربى الأندلس ^(٣) .

وأما قرطبة ، التى كانت عاصمة المرابطين فى الأندلس
 فقد سلمها أميرها المرابطى ، يحيى بن غانية ، الى

(١) أنظر مقدم الوفد فى : عمر المرابطين ١/٢٢٥ .

(٢) التاريخ الأندلسى ص ٤٥٨ .

(٣) عمر المرابطين ١/٢٢٩ .

(٤) تاريخ ابن خلدون ١٢/٤٨٧ .

الموحدين وتخلي عنها متجها الى غرناطة ، آخر معقل للمرابطين في الاندلس التي استطاع أن يحتفظ بها المرابطون (١) عدة أعوام .

وقد بسط الموحدون نفوذهم الفعلى على قرطبة سنة (٥٤٣هـ) ، ذلك بعد أن تخلى يحيى بن غانية عنها للموحدين ، انحصر الفرمة ملك قشتالة النصارى القونسو السابع ، فزحف بجيشه واستولى عليها ، إلا أن الموحدین استطاعوا استردادها . (٢) وأما غرناطة فقد احتفظ بها المرابطون سبعة أعوام آخر بعد سقوط قرطبة ، وقد كان واليها آنذاك ميمون بن يدر اللمتونى ، الذى استطاع أن يصمد طيلة هذه الأعوام لكن لما بسط الموحدون نفوذهم على معظم القواعد فى الاندلس الغربية والوسطى ، شعر السوالى المرابطى بضعف مركزه ، وقللة مؤنه وموارده ، فاضطر الى تسليم المدينة الى الموحدین ، بعد أن بعث الى أمير الموحدین فى المغرب يعرض عليه تسليمها ، ويلتمس منه العفو والأمان ، فاجابه عبدالمؤمن الى ذلك وأرسل ولده أبا سعيد لولاية غرناطة بالإضافة الى ولايته سبتة والجزيرة الخضراء ، وكان ذلك سنة (٣) (٥٥١هـ) .

وبعد استيلاء الموحدین على غرناطة ، استطاعوا افتتاح مدينة "المرية" واستردادها من أيدي النصارى سنة (٥٥٢هـ) بعد حصار دام سبعة أشهر ، فعاد هذا الثغر المهم الى سلطان المسلمين ، بعد أن استولى عليه النصارى من قبل (٤) عشرة أعوام ، سنة (٥٤٢هـ) .

-
- (١) عصر المرابطین ٣٣٢/١ .
 (٢) المصدر السابق ٣٣٤/١ .
 (٣) المصدر السابق ٣٤٥/١ .
 (٤) المصدر السابق ٣٤٦/١ ، وأنظر - تاريخ ابن خلدون ٤٩٣/١٢ .

وهكذا استطاع الموحدون بسط نفوذهم وسلطانهم على معظم قواعد الأندلس والقضاء على الحكم المرابطي فيه ، عدا شرقى الأندلس ، الذى يضم مرسية وبلنسية ووادي آش وغيرها من المدن والقواعد ، التى كان يحكمها الشائر محمد بن سعد بن مردنيش ، الذى بسط سيادته على شرقى الأندلس سنة (٥٤٢هـ) ، والذى ناصب الموحدين العدا منذ دخولهم الأندلس ، وحتى وفاته ، وكان فيه من الحقد والكراهية للموحدين بحيث لا يتورع عن أخط وأخس الطرق والحيل للاطاحة بهم ، والقضاء عليهم ، وقد ظهر ذلك جليا عند حصار الموحدين مدينة "المرية" ، وقد كانت فى يد النصارى ، فلما علم بهذا الحصار ، تعاون مع ملك قشتالة النمرانى الفونسو السابع لفك الحصار وكسر الموحدين ، فقد سار فى جيش قوامه ستة آلاف فارس ، وقد حاول الجيشان معا فك الحصار واقتحامه ، لكن خيب الله آمالهم ، ورد كيدهم فى نحورهم ، فذهبت جهودهم ادراج الرياح ، واستطاع الموحدون استعادة هذا الثغر ، وطردهم النصارى .^(١)

ولاشك فى أن هذا العمل الذى قام به ابن مردنيش جرم كبير ، وذنب عظيم لا يغتفر ، اذ كيف تستهويه نفسه ، وتزين له التعاون مع النصارى للحيلولة دون تحرير الثغر المسلم ، لكن الطمع وحب الدنيا والرياسة ، وحب التسلط والملك قد استحوذ على قلبه ، وأنساه مآليم دينه الحنيف ، وقيمته الاميلة ، وأخلاقه الفاضلة .

ومثل ابن مردنيش فى التعاون مع النصارى ضد اخوانه المسلمين كثير فى الأندلس ، كما كان الحال أيام ملوك الطوائف .

(١) عصر المرابطين ١/ ٢٤٦ .

وقد حدث أن توفي أمير الموحدين عبد المؤمن بن علي سنة (٥٥٨هـ) ، فانقطعت الحملات الموحدية على الأندلس مدة .^(١)

وقد كان عبد المؤمن هذا قائدا محنكا ، وأميرا سائسا عظيم العيبة ، متين الديانة ، عادلا في رعيته ، مشغولا بالجهاد ، ومقاتلة الأعداء .^(٢)

ويعد عبد المؤمن المؤسس الفعلي والحقيقي لدولة الموحدين في المغرب وفي الأندلس بعد وفاة المهدي محمد بن تومرت ، وبوفاته خسرت الدولة الإسلامية قائدا عظيما ، وبطلا شجاعا .

وقد خلفه بعده في الحكم ابنه يوسف ، الذي وصفه الذهبي بقوله : "كان حلو الكلام ، فصيحا ، حلو المفاكهة ، عارفا باللغة والأخبار والفقه ، متفطنا ، عالي الهمة ، سخيا ، جوادا ، معيبا ، شجاعا خليقا للملك " .^(٣) كما وصفه ابن الخطيب بقوله : "كان فاضلا كاملا عدلا ورعا جزلا ، حافظا للقرآن بشرحه ، عالما بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبه ومحبيه ... " .^(٤)

وقد توقف في مهده ، ولمدة سنتين تقريبا ، ارسال الجيوش لفتح الأندلس .

وكان أول جيش أرسله للأندلس سنة (٥٦٠هـ) ، وكانت مهمته مقاتلة ابن مردنيش ، المناوئ الوحيد لهم في الأندلس والذي استولى على بعض المناطق الخاضعة لحكم الموحدين . وبالفعل وصل الجيش إلى الأندلس واشتبك مع جيش ابن مردنيش في معركة هائلة تسمى بـ "فحص الجلاب" على بعد (١٢ كم) من مرسية ، عاصمة ابن مردنيش . وقد كان الظفر فيه لجيش

(١) التاريخ الأندلسي ص ٤٥٩ .
(٢) أنظر ثناء الذهبي عليه في العبر ٢٩/٣ .
(٣) سير أعلام النبلاء ٩٨/٢١ .
(٤) الإحاطة في أخبار غرناطة ٣٥٥/٤ .

الموحدين ، الذى استطاع أن يفتك بخصمه ، ويقتل منه مقتلة عظيمة ^(١) .

واستطاع ابن مردنيش أن يفر فى قلوب جيشه الى مرسية ^(٢) ويتحصن بها .

وظلت مرسية تحت سلطان ابن مردنيش ، حتى عام (٥٦٧هـ) حيث استطاع الموحدون ، بعد حصار طويل أن يستولوا عليها ، ^(٣) بعد هلاك ابن مردنيش .

وعقب فتح مرسية تكون دولة الموحدين قد أحكمت قبضتها على الأندلس المسلمة ، وأخضعها فى جميع نواحيها وجهاتها لحكمها وسلطانها ، ولم يعد لها من الخصوم الا الممالك النمرانية المجاورة ، والتي كانت قد استعادت الكثير من الشفور والمدن أيام المرابطين .

وقد كانت هذه الممالك النمرانية مصدر ازعاج وقلق لدولة الموحدين فى الأندلس ، اذ كانت تشن الحروب المستمرة على المدن والشفور المسلمة من حين لآخر ، بغية استردادها من جهة ، وانهاك وإضعاف دولة الموحدين من جهة أخرى .

كان توجه الموحدين الفعلى للاهتمام بشئون الأندلس وتنظيم أحواله عقب فتح مرسية واختتامها .

فقد كتب الأمير يوسف بن عبد المؤمن الى الأندلس ، يأمر المسؤولين فيها بالمنايا بالبلاد ، والاهتمام بأمور الرعية ^(٤) وأن تكون الأحكام جارية على سنن العدل ... " .

أما فيما يتعلق بجهود يوسف بن عبد المؤمن فى مواجهة غزو الممالك النمرانية ، فإنه قد أعد العدة لذلك ، وجهز الجيوش لمواجهة حملاتهم المتفرقة فى أنحاء الأندلس ، فانهم

(١) تاريخ المن بالإمامة ص ٢٧٥ وما بعدها .

(٢) مصر المرابطين ١٦/٢ ، ١٧ .

(٣) المصدر السابق ٥٥/٢ ، ٥٦ .

(٤) التاريخ الأندلسى ص ٤٦٠ .

بسبب انشغال الموحدين في اخضاع الاندلس ، انتهزوا الفرصة لشن حملات عسكرية على الثغور والمدن المسلمة ، والاستيلاء عليها . وكان مسرح أغلب هذه الحملات ولاية الغرب الاندلسية ، اذ انتهز ملك البرتغال الفونسو هنريكيث هذه الفرصة الثمينة فاستولى على "اشبونة" سنة (٥٤٢هـ) ، ومدينة "شنترين" في نفس السنة ، و "قمر الفتح" سنة (٥٥٥هـ) ، ومدينة "باجة" سنة (٥٥٧هـ) .

كما سقطت كل من "ترجالة" سنة (٥٦٠هـ) ، و "يابرة" في نفس السنة ، ومدينة "قامرش" سنة (٥٦١هـ) وحصن "منتانجش" و "شربة" و "جلمانية" في نفس السنة ^(١) .

وفي تلك الاثناء وفي سنة (٥٦٥هـ) خرج جيش قشالى لغزو الأراغى الاسلامية ، اذ خرج الجيش من طليطلة واخرق وسط الاندلس ، وسار جنوبا ، وهو يخن ويخرب أينما حل ، دون ان تعترضه أية قوة ، وقد رجع الى طليطلة وقد استولى على كثير من الغنائم والسبي ^(٢) .

ازاء هذه الحملات النصرانية المتكررة على الاندلس ، حرص الأمير يوسف بن عبد المؤمن على اغاثة الاندلس ، والاسراع في نجدها ، فجهز جيشا عظيما يقوده بنفسه .

خرج أمير الموحدين في جيشه الذى أعده للفوزة الاندلسية من عاصمته "مراكش" في شهر رجب سنة (٥٦٦هـ) ، وعبر الى الاندلس في شهر رمضان من نفس السنة ، وكان قوام جيشه مائة الف فارس من العرب والموحدين ، فشرع في استرجاع البلاد التى استولى عليها الفرنج ، فاتسعت مملكته وصارت سراياها تغير الى باب طليطلة ، حتى أزمع على فتحها ، فحرب حولها الحصار مدة من الزمن ، لكن اجتمع الفرنج كافة عليه ،

(١) عصر المرابطين ٢٤/٢ وما بعده .

(٢) الممدر السابق ٤٢/٢ .

(٣) فتح الطيب ٣٧٩/٤ .

(١)

واشتد الغلاء فى عسكره ، فرحل عنها .

ومما حدث فى تلك الاثناء أن ملك ليون "فرناندو الثانى" نقض الهدنة والملح الذى بينه وبين الموحدين ، والتى أبرمها سنة (٥٦٤هـ) ، فقام فجأة سنة (٥٦٩هـ) بغزو اراغى الأندلس وعاث فيها ، فغضب الخليفة لذلك ، وأمر بمهاجمته فى مقر داره فأرسل حملة كبيرة من الموحدين والعرب ، بقيادة أخيه السيد أبى حفص ، سنة (٥٧٠هـ) وسارت الحملة الى مدينة "ردريجو" عاصمة مملكة ليون ، وهاجم الموحدون هذه المدينة ، وحاصروها ، لكن لم ينالوا منها شيئا ، الا أنهم استطاعوا الاستيلاء على بعض الحصون المجاورة (٢) وعادوا بعدها الى اشبيلية .

وقد أخافت هذه الحملة ملك ليون ، فلزم الصمت برهة من الزمن دون أن يقوم بأية غزوات فى اراغى المسلمين .

وقد كان لمجىء الأمير يوسف بن عبد المؤمن الى الأندلس فى هذه الفترة المميبة أعظم الأثر فى توطيد أركانها وبنائها . ففى مقر إقامته فى اشبيلية ، التى اتخذها عاصمة للأندلس ، أخذ ينظر فى شئون الدولة ، وسبل النهوض بها ، فأرسل أوامره فى بناء بعض المدن والحصون التى خربها النصارى ، وأغاثة المنكوبين ، المتضررين من جراء هذه الحروب ، كما قام ببناء مسجده الجامع فى اشبيلية ، وبناء القصور والبساتين فى تلك المدينة . (٣)

وهكذا مكث الأمير فى الأندلس ينظر فى أمورها ، ويرتب شئونها ويعمل على تنظيمها الى أن رحل عنها سنة (٥٧١هـ) . (٤)

(١) نفح الطيب ٣٧٩/٤ .

(٢) عمر المرابطيين ٩١/٢ ، ٩٢ .

(٣) المصدر السابق ٩١/٢ .

(٤) المصدر السابق ٨٧/٢ .

(٥) التاريخ الأندلسى ص ٤٦٢ .

وبالرغم من أن هذه الحملة العسكرية لم تحقق الهدف الرئيسي الذي من أجله قدمت إلى الأندلس ، ولم يجن من ورائها ما كان ينتظر من النصر ، والقضاء على الممالك النمرانية المجاورة ، التي صارت فيما بعد ، أزاء ضعف الموحدين ، ممالك قوية ، استطاعت استرداد الأندلس كله ، وطرد المسلمين إلى الأبد ، بالرغم من ذلك ، إلا أنها استطاعت بث الأمل وروح الجهاد والمقاومة في قلوب الأندلسيين ، وإخافة العدو المترقب فترة من الزمن ، مما حدا به إلى طلب الهدنة وطلب الملح والمسالمة مع أمير الموحدين .

وكان أول من قدم من ملوك النصارى طلبا للملح هو الكونت نونيو حاكم طليطلة ، ثم تلاه ألفونسو الثامن ملك قشتالة ، وهذا حذوه ملك البرتغال ألفونسو هنريكيث ، فبعث كل ملك رساله إلى أمير الموحدين طلبا للمهادنة والملح ، وبالفعل تم عقد الملح والهدنة بين الأمير وملوك النصارى المتقدم ذكرهم سنة (٥٦٨هـ) ^(١) .

لكن هذا الملح لم يدم طويلا ، إذ ماكادت تطأ أقدام الأمير أرض المغرب ، بعد مغادرته الأندلس ، حتى لجأ ملوك النصارى إلى الغدر ، ونقض الهدنة ، واستئناف الغزو .

ففي أوائل سنة (٥٧٢هـ) خرج الملك القشتالي ووميه الكونت نونيو لغزو الأراغى الإسلامية ، وكانت أول غزوة لهم على مدينة "قونقة" التي حاصروها زهاء تسعة أشهر فافطرت المدينة أخيرا إلى التسليم ^(٢) .

وفي نفس العام ، انتحز الغرمة فرناندو الثاني ملك ليون فأغار على الأراغى الإسلامية ، وغزا حصن اشبيلية ،

(١) عمر المرابطيين ٨٩/٢ ، ٩٠٠هـ .

(٢) الممدر السابق ٩٥/٢ ، ٩٦٠هـ .

ووصل فى سيره حتى أحواز مدينتى "أركش" و"شريش" جنوبى
 اشبيلية الا أن الموحدين امترضوه ، ولحقوا بقوة من جيشه
 وأبادوها واستنقذوا ماكان معها من الغنائم والماشية .^(١)
 كما وقع غربى الأندلس عدوان مماثل على الأراضى الإسلامية
 من قبل ملك البرتغال الفونسو هنريكيث .^(٢)

وقد أخذت حملات النصارى تتفاقم على بلاد المسلمين شيئاً
 فشيئاً والموحدون يواجهون حملاتهم بحملات مماثلة ، الا انها
 لم تكن بكثافة الحملات النمرانية التى تقاتلهم على أكثر من
 جبهة . وكان النصر فى أكثر المعارك حليف النصارى .

وكان لاستمرار غزو الممالك الإسبانية النمرانية لأراضى
 المسلمين والاستيلاء عليها ، ونقضهم للعهد الذى عقده مع
 أمير الموحدين ، أثره البالغ على الأمير ، ومن ثم فقد رأى
 أنه لابد أن يتدارك الموقف ، وأن يعد العدة لتجهيز جيش آخر
 يقوده بنفسه لمواجهة الأعداء .

وبالفعل خرج الأمير بجيش جرار الى الأندلس ، فوصل
 اشبيلية سنة (٥٨٠هـ) ، وقد أخذ يعبئ جيشه ويرسم خطته
 لمقاتلة الممالك النمرانية ، التى اتفقت كلمتها على عداته
 ومناواته .

تحرك الأمير بجيشه متجها الى مملكة البرتغال ، فلما
 بلغ مدينة "شخريث" قرب حوالها الحمار ، لكن لم يدم هذا
 الحمار الا ستة أيام ، وبعدها أمر الأمير بالانسحاب فجأة ،
 وقد كان الانسحاب فوضوى ، وغير منظم ، فوقع الاضطراب والاختلال
 مما مكن النصارى من استغلال هذا الموقف ، بعد أن رحل أكثر
 المسلمين ، ولم يبق الا أمير المؤمنين ، وقليل من أفراد
 جيشه ، فهجموا بكل قوة بغية الوصول الى الأمير ،

(١) عصر المرابطيين ٩٧/٢ .

(٢) الممدر السابق ٩٧/٢ .

والقوة المتبقية تقاثلهم بكل بسالة ، حتى استطاعوا الوصول الى الامير ، واصابوه بجراح خطيرة ، مات على اثرها بعد عدة أيام . ورجع الجيش الى اشبيلية ، ولم يحقق هدفه المنشود .^(١) وقد كانت هذه المعركة صدمة عنيفة لجيش الموحدين ، الذي توقفت بعدها فتوحاتهم وحملاتهم فترة من الزمن .

وقد كان الامير يوسف ، رحمه الله ، حسن السياسة ، اخذ منهج أبيه ، وسار بسيرته ، واستكثر من الجيوش ، ومهد البلاد ، وضخم الملك ، يجبى اليه الخراج دون مكس ولا جور ، فكثرت الاموال ، وامنت الطرقات ، وكان يتفقد احوال مملكته لايتكل على احد من وزرائه .^(٢)

ومضى اشهر وفاة الامير يوسف ببيع لأكبر ابناءه يعقوب الذي لقب ، فيما بعد ، بالمنصور ، الذي دام حكمه قرابة خمسة عشرة سنة ، الى ان توفى سنة (٥٩٥هـ) .

كان المنصور ، كما وصفه ابن خلكان ، ملكا جوادا ، عادلا ، متمسكا بالشرع المطهر ، يامر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ويملى بالناس الملوات الخمس^(٣)

وكان يشدد على رميته باقامة الملوات الخمس ، وكان يعاقب على تركها ، ويمزر من يغفل عنها تعزيرا بليفا . وربما وصل به التعزير الى القتل ، كقتله شراب الخمر احيانا وقتل العمال الذين شكوا الرعايا منهم .

كما امر بترك فروع الفقه ، وانه لايد للعلماء والقضاة من الرجوع في فتاواهم واقضيهم الى الكتاب والسنة ، الاجماع والقياس . وقد تثر بهذا الفكر كثير من العلماء ، منهم

(١) تاريخ الدولتين الموحدية والحفميمة ص ١٤ ، عمر المرابطين ١١٩/٢ وما بعدها .
 (٢) المؤنس ص ١١٨ .
 (٣) التاريخ الاندلسي ص ٤٦٢ .
 (٤) وفيات الاعيان ١٠/٧ .
 (٥) المصدر السابق ١١/٧ .

محيى الدين ابن عربى كما سيأتى ذكره فى محله .
 وكان عهد المنصور من ألمع عهود الدولة الموحدية
 وأصلبها ، وبلغت فى عهده أوج قوتها وعظمتها .
 وبعده دب الضعف والانحلال فى الدولة ، الذى بدأ يزداد
 شيئا فشيئا ، الى أن انحسر مدها عن الأندلس تماما ، كما
 سيأتى ذكره .

وقد حدثت فى المغرب حوادث ذات شأن وأهمية فى عهد
 المنصور هذا ، منها ثورة على بن اسحاق بن محمد بن غانية ،
 الملقب بـ "الميورقى" فى المغرب ، والذى اتخذ من جزيرة
 "ميورقة" قاعدة له ، يشن منها الحملات ضد مدن المغرب
 الخاضعة لمسلطان الموحدين حتى استطاع أن يسيطر على
 كثير من المدن مثل "بجاية" التى استولى عليها سنة
 (١) (٥٨٠هـ) ، ومدينة "مليانة" و"مازونة" و"أشير" و"الجزائر".
 وقد حدثت بينه وبين جيش الموحدين عدة معارك
 انهكت من قوته وجيشه ، إلا أنه كان يتحين الفرص ، ويجمع
 فلول جيشه ، ويشن غاراته مرة بعد مرة ويحتل بها مدن
 الموحدين مما اضطر الأمير المنصور أن يخرج اليه بنفسه
 لملاقاته ، فالتقى معه فى موضع يقال له "الحمة" وانضم
 عليه انتمارا باهرا ، هرب على إثرها ابن غانية بفلول جيشه
 الى الصحراء وكان ذلك سنة (٥٨٣هـ) . وفى سنة (٥٨٤هـ) تولى
 (٢)
 على بن غانية وبموته هدأت ثورة بنى غانية فترة من الزمن
 (٣)
 الى أن ظهرت مرة أخرى بزعامة أخيه يحيى بن اسحاق ، كما
 سيشار اليه .

ومن الحوادث الهامة التى حدثت أيام المنصور ، هى
 محاولة التمرد والانقلاب الذى حاول أن يقوم به كل من السيد

(١) عصر المرابطين ١٤٩/٢ وما بعدها .

(٢) سقوط دولة الموحدين ص ٢١٨ .

(٣) السلطنة الحقمية ص ٤٧ .

أبو حفص عمر الملقب بالرشيد ، أخو الخليفة ، والسيد أبو الربيع سليمان عم الخليفة ، فلما علم بهما الخليفة قبض عليهما وقتلهما سنة (٥٨٤هـ) .^(١)

وفى سنة (٥٨٨هـ) ظهر شائر جديد ، وهو الملقب بـ "الأثل" قام بدعوته فى الجنوب الغربى من أفريقية ، ودعا لنفسه ، وبإيعه كثير من الناس ، حتى وصل خبره الى المنصور فاهتم له وأرسل فى طلبه والقبض عليه ، الى أن تمكن منه وألقى القبض عليه ، وقتل على الفور .^(٢)

وفى مراكش عاصمة الموحدين ظهر شائر آخر يدعى الجزيرى واسمه محمد بن عبد الله الجزيرى . كان ينقم على الموحدين مخالفتهم لتعاليم المهدي ، وإيثارهم الأبهة والترف . وكان دعوته دعوة إصلاحية . وقد استطاع المنصور القبض عليه وملكه هذا فيما يتعلق بجهود المنصور فى تثبيت قواعد مملكته فى المغرب وأما جهوده فى الأندلس ، فقد كانت عظيمة ، فقد عبر المنصور الى الأندلس للدفاع عنها من غزوات النصارى المتكررة مرتين .

العبور الأول كان سنة (٥٨٦هـ) . وسببه غزو الممالك النمرانية لأراضى المسلمين واحتلالهم بعض المدن والحصون .^(٣)

وفى سنة (٥٨٥هـ) استولى ملك البرتغال سانشو على مدينة "شلب" آخر معاقل الموحدين فى ولاية الغرب . كما قام ملك قشتالة ، فى نفس الوقت ، بغزو ممالك على أراضى المسلمين فى وسط الأندلس ، واستولى على بعض الحصون والمدن .^(٤)

-
- (١) عمر المرابطين من ١٦٦ وما بعدها .
 - (٢) السلطنة الحفمية من ٤٥ وما بعدها .
 - (٣) عمر المرابطين ١٧٩/٢ ، ١٨٠ .
 - (٤) التاريخ الأندلسى من ٤٦٣ .
 - (٥) عمر المرابطين ١٧١/٢ وما بعدها .
 - (٦) المصدر السابق ١٧٤/٢ .

فما كادت تصل هذه الاخبار الى الامير ، حتى اخذ في التآهب للمعبور الى الاندلس .

ولما وصل الامير الى الاندلس ، اتجه الى قرطبة .
وفى اثناء اقامته بقرطبة جاءت الرسل من قبل ملك قشتالة وملك ليون طلبا للملح والهدنة ، فاستجاب الامير الى مطلبهم ، وعقد معهم الملح^(١) . ومدته خمس سنين أو أكثر . ثم عبا الامير جيشه ، واتجه به الى غرب الاندلس لاسترداد مدينة "شلب" ، الا انه لم يحقق هذا الهدف ، اذ قام ببعض الاعمال العسكرية الجزئية ثم رجع ادراجه الى اشبيلية مختتما^(٢) الغزوة . وذلك سنة (٥٨٦هـ) .

وفى اشبيلية اخذ الامير في تنظيم شئون الاندلس ، والنظر في احوالها ، وتدبير امورها ، وتأمين شغورها وحملاتها .

الا ان الامير خرج في السنة القادمة (٥٨٧هـ) لمعاودة الكرة لاستعادة مدينة "شلب" ، فخرج من اشبيلية متجها نحو الشمال الغربى ، وفى طريقه استولى على "قصر الفتح" واستردها من يد النصارى ، كما شرب الحصار على حصن "قلالة" واستطاع أن يستولى عليها ، ثم استولوا بعده على حصن "المعدن" ، ثم اتجه الى مقدمه الرئيسى مدينة "شلب"^(٣) واستطاع أن يستولى عليها بعد أن حاصرها مدة من الزمن .
ثم عاد الخليفة ادراجه الى اشبيلية ، ومكث بها مدة ، ورحل بعدها الى عاصمته "مراكش" فى المغرب .

واما العبور الثانى فكان سنة (٥٩١هـ) ، حيث انتهت الهدنة المعقودة مع الممالك النصرانية ، فاخذت تعيث فى ارض الاندلس ، وتغير على الاراضى الاسلامية المجاورة . وفى

(١) عصر المرابطين ١٧٦/٢ .
(٢) التاريخ الاندلسى ص ٤٦٣ .
(٣) عصر المرابطين ١٨٨/٢ .

نفس الوقت بعث ملك قشتالة النمراني بكتاب الى امير
الموحدين يتحداه ويتوعدده .^(١) فما كان من الامير الا ان جاز
الى الاندلس ، وتوجه الى اشبيلية حيث مكث بها مدة يرسم
خطته ويعبئ جيشه ، ثم خرج بعدها متوجها الى قرطبة ، التي
مكث بها بضعة أيام ، ثم توجه بجيشه شمالا لمنازلة الاعداء .
وما ان سمع ملك قشتالة بمخرج الامير ، حتى اعد عدته وجهز
جيشه متوجها به جنوبا لملاقاة الامير وجيشه فالتقى الفريقان
في موضع يسمى "الارك" ، ودارت فيها معركة عظيمة ، أسفرت عن
انتصار الموحدين ، الذي فتك بجيش النماري فتكا ذريعا ،
وقتل من النماري قرابة ثلاثين الفا .^(٢)

كانت موقعة "الارك" من أعظم الهزائم التي منى بها
الجيش القشتالي بعد معركة "الزلاقة" .^(٣)

وبعد المعركة عاد الامير ادراجة الى اشبيلية ، ومكث
بها مدة من الزمن ، ينظر في شئون الاندلس . الى ان تجهز
مرة أخرى لمعاودة الجهاد . واثناء ذلك جاءته رسل ملك
قشتالة طلبا للملح والمعادنة ، الا ان المنصور رفض الملح ،
وعبأ جيشه للجهاد .

خرج المنصور بجيشه متوجها الى الشمال لاسترداد ما
انتزعه النماري من مدن وحصون في هذه المنطقة . وبالفعل
استطاع ان يستولى على بعض المدن والحصون ، مثل حصن
"منتا نجش" ومدينة "ترجالة" ومدينة "بلاسنثيا" . ثم توجه
عقب ذلك الى مدينة "طلبيرة" ، وهي أعظم مدن ولاية طليطلة

(١) عمر المرابطين ١٩٨/٢ .

(٢) الروض المعطار ص ٢٧ ، المعجب ص ٤٠٤ .

(٣) وقعت معركة "الزلاقة" سنة (٤٧٩هـ) بين جيش المرابطين
الذي يقوده يوسف بن تاشفين وبين الجيش القشتالي
النمراني ، بقيادة ادفونس بن فرذلف ، وقد انتصر فيه
المسلمون انتصارا ساحقا ، أخافت الممالك النمرانية
فترة من الزمن .
أنظر : البيان المغرب ١٣٠/٤ وما بعدها .

وضرب حولها الحمار الا أنه رحل عنها لمنعتها ، واكتفى بنفس زروعها وحدائقها وأشجارها .

ثم توجه الى "طليطلة" الا أنه لم يحاول حصارها او اقتحامها . واكتفى بنفس زروعها وأشجارها أيضا ، حدث كل هذا وملك قشتالة مختبئاً داخل مملكته "طليطلة" لا يجرؤ على (١) المواجهة .

وبعد هذه الحملة العسكرية ، عاد الأمير بجيشه الى اشبيلية .

وفى اشبيلية أخذ ينظر فى شئون الرعية ، وأحوال الأعمال والنفقات ، ومحاسبة بعض العمال والنظار ، ثم أخذ يستعد مرة أخرى لغزو الممالك النصرانية ، فلما جهز جيشه ، خرج به سنة (٥٩٣هـ) متجها الى الشمال ، حتى وصل الى "طليطلة" عاصمة قشتالة ، وضرب حولها الحمار ، لكنه علم ان ملك قشتالة قد حمل على عون من زميله ملك أراجون ، وأنهما يرابضان بقواتهما عند قلعة "مجريط" ، ففك الحمار واتجه اليهما لكن الملكين كانا قد انسحبا . رجع المنصور بعد ذلك الى اشبيلية ، بعد أن قام فى الطريق بعدة أعمال عسكرية ، (٢) ليست ذات أهمية .

وبانتهاء هذه الحملة العسكرية انتهت آخر حملات المنصور على الأندلس ، وكان من نتائج هذه الحملة الأخيرة ، طلب ملك قشتالة الملح والمعادنة ، فرضى المنصور بذلك ، وعقد معه معاهدة ملح .

بقى المنصور فى الأندلس مدة من الزمن ينظر فى شئونها ويعمر خرابها ، ويبنى مسجده الجامع ، الى أن رحل عنها سنة (٣) (٥٩٤هـ) . وفى سنة (٥٩٥هـ) توفى المنصور . وبموته تنطوى

(١) عمر المرابطين ٢/٢١٩ .
(٢) المصدر السابق ٢/٢٢٩ .
(٣) المصدر السابق ٢/٢٣٤ .

مفحة عظيمة من صفحات جهاد الموحدين في الأندلس ، اتسمت بالشجاعة ، والقوة ، والفيرة على الإسلام ، فقد كان يعقوب هذا من أجل ملوك الموحدين ذا رأى وحزم ، مواظبا على الجهاد ، وكانت أيامه زينة الدهر ، والأمن في جميع عمله ، حتى أن الظمينة تخرج من برقة إلى آخر المغرب لا يتعرض لها أحد ، كما بنى المساجد في سائر عمله ، والمارستانات للمرضى وأجرى لهم الأرزاق ^(١) . وقد خلفه ابنه محمد الملقب بالناصر . وقد دام حكم الناصر خمس عشرة سنة (٥٩٥ هـ - ٦١٠ هـ) وقد اتسم أول عصره بالقوة والعظمة ، كما كان الحال في عهد أبيه وجده ، بخلاف آخر عهده ، فقد دب فيه الضعف والانحلال .

وأهم حوادث عهده ، والذي استطاع أن يواجهه بحزم وملاحة ، ثورة يحيى بن اسحاق بن غانية ، الذي استطاع أن يفرض نفوذه على معظم مدن أفريقية ، والذي كان يهدد دولة الموحدين بالزوال ^(٢) . وكان معقل ثورة ابن غانية جزيرة "ميورقة" ، التي منها بدأ ثورته .

فكان أول عمل قام به الناصر ، والذي يعد من أكبر محاسنه ، الاستيلاء على هذه الجزيرة سنة (٦٠٠ هـ) بعد أن فرض عليها الحصار مدة من الزمن ، وبسقوط هذه الجزيرة استطاع الموحدون محاصرة ابن غانية في أفريقية . وبعد فتح "ميورقة" خرج الناصر بجيشه من "مراكش" لمواجهة يحيى بن غانية ، وبالفعل التحق به في موقع يعرف برأس حاجرا ، وانتصر عليه ، ولذا ابن غانية بالفرار ، بعد أن استخلص منه ^(٣) الناصر معظم مدن أفريقية . كان ذلك سنة (٦٠٢ هـ) . ^(٤)

(١) المؤنس ص ١١٩ .

(٢) عمر المرابطيين ٢٥١/٢ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق ٢٦٠/٢ .

(٤) المصدر السابق ٢٦٥/٢ .

الا أن ابن غانية ماود الكرة مرة أخرى ، وجمع قلوب جيشه للقيام بالاستيلاء على مدن إفريقية ، وكان واليها ، آنذاك ، الشيخ أبي محمد عبد الواحد بن أبي حفص الهنتاني ، الذي أسند الناصر إليه ولايتها لتتبع تحركات ابن غانية ،^(١) والقضاء عليه .

خرج ابن غانية بجيشه متوجها إلى الشمال ، فلما علم به الشيخ أبو محمد الحفصي ، خرج إليه في جيشه ، والتقى الفريقان في معركة طاحنة ، استطاع أن ينتصر فيها جيش الموحدين ، وفر على أثرها ابن غانية إلى الصحراء ، مرة أخرى ، وكانت هذه الموقعة سنة (٦٠٤هـ) .^(٢)

غير أن هذه الهزيمة الثانية لم تفت في عهد يحيى بن غانية ، فجمع أشحات جيشه مرة أخرى ، بعد أن تحالف مع بعض القبائل والتي انضمت تحت لوائه ، واتجه به إلى المغرب وهو يعيش في أراضيها ، وينتسك زروعها ، ولم تكن أخباره خافية على الشيخ أبي محمد بن أبي حفص ، وإلى إفريقية ، فخرج إليه بقواته إلى أن التقى به في موقع من جبل "نغوسة" ، ودارت معركة هائلة بين الفريقين ، أسفرت عن انتصار الموحدين ، وفرار ابن غانية بقلوب جيشه ، الذي لم تقم له بعد هذه المعركة قائمة . وقد وقعت هذه المعركة سنة^(٣) (٦٠٦هـ) .

وبالقضاء على ثورة ابن غانية ، هدأت الأوضاع في المغرب فترة من الزمن ، وخمدت أعظم الثورات ، التي ظلت تهدد دولة الموحدين قرابة ربع قرن من الزمان . وقد ظهرت ثورات أخرى في عهد الناصر ، إلا أنها كانت ضعيفة ، ومحدودة ، استطاعت الدولة تطويقها ، والقضاء

(١) السلطنة الحفمية ص ٨٥ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ص ٧٨ .

(٣) عصر المرابطين ٢٧٤/٢ وما بعدها .

عليها . مثل ثورة عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن الفرص
الجزولى ، ويعرف بأبى قمبة ، وقد التف حولة جموع غفيرة .
وقد تمكن منه الناصر ، وقبض عليه وقتله . وذلك سنة
(١)
(٥٩٨هـ) .

وثورة محمد بن عبد الكريم الرجراجى ، الذى شار فى
مدينة "المهدية" ، وقد كان الرجراجى ، قبل ثورته ، مواليا
للموحدين ، ومن زعماء جندهم ، الا انه ، ولاسباب نفعية ، خرج
عليهم ، الا ان الدولة استطاعت ان تسكته ، بعد ان ذكرته
برابط العملة بينهم وبينه ، وانه من الخير له ان يعود الى
طائفته الموحدين ، فوعدهم خيرا ، غير ان الرجراجى لم
يعش طويلا ، اذ استطاع ابن غانية ، ايام قوة ثورته ، من
الاستيلاء على المهدية ، وقتل الرجراجى مع ابنه .
(٢)

هذه هى جهود الناصر فى توطيد قواعد مملكته فى المغرب
وقد كانت ، بفعل حزمه وقوته ، جهودا موفقة ، ومباركة .
واما جهوده فى الاندلس ، فقد تأخرت فترة من الزمن ،
وذلك بسبب الثورات التى انشغل باخمادها ، والتى سبق
الاشارة اليها . غير انه كان كاسلافه مهتما بشئون الاندلس ،
ويرقب أخبارها من حين لآخر ، يتحين الفرصة للمعبور اليها .
واثناء انشغال الناصر بحوادث أفريقية وشوراتها ،
والتي قاربت اثنى عشرة عاما ، انتهزت الممالك النمرانية
كالمادة ، الفرصة لغزو الاراضى الاسلامية ، فاخذت كل مملكة
من جهتها تميث فى أرض الاندلس ، وتستولى على مدنها .
(٣)

بعد وصول أخبار هذه الغارات الى الناصر ، أخذ فى
التأهب للمعبور الى الاندلس ، بعد ان حشد جيشا عظيما ،
وأمنه بجميع مايلزم من العتاد والسلاح والكسب والمؤن .

(١) عصر المرابطين ٢/٢٥٥، ٢٥٦ .

(٢) السلطنة الحفمية ص ٥١ ومابعدها .

(٣) عصر المرابطين ٢/٢٨٤ .

كان عبور الناصر بجيشه الى الاندلس سنة (٦٠٧هـ) حيث استقر في حاضرتة "اشبيلية" مدة من الزمن .^(١)

خرج الناصر بجيشه متجها شمالا ، فاستولى على بعض المدن والقلاع ، ثم عاد أدراجه الى اشبيلية .^(٢)

وقد كان لمقدم الناصر الى الاندلس بجيوشه الجرارة اثره البالغ على الممالك النصرانية ، اذ أخذت في التآهب والاستعداد لخوض الحرب الفاصلة بينهم وبين المسلمين ، وعلى رأسهم ملك قشتالة الفونسو الثامن ، الذي بعث أساقفته الى البابا ، ليرجوه ان يدعو أمم أوروبا النصرانية لمؤازرته ، وذلك بتنظيم حملة صليبية ضد المسلمين في إسبانيا ، كما أرسل مطران طليطلة ، وعدة آخر من أكابر الاحبار الى فرنسا وإلى الأمم المجاورة ، لمؤازرة الجيوش النصرانية في قتالها ضد المسلمين .^(٣)

وبالفعل حقق ملك قشتالة مأربه ، ونزل البابا عند رغبته ، فلم تمتد فترة طويلة من الزمن ، حتى اجتمع في قشتالة من المحاربين الصليبيين الوافدين جيش ضخم يبلغ زهاء سبعين ألف مقاتل .^(٤)

بعد ان أخذ الجيش النصراني كامل استعداداته وحجهزاته خرج من طليطلة متجها جنوبا ، وبالمقابل خرج الناصر في جيوشه من اشبيلية سنة (٦٠٩هـ) قاصدا لقاء النصارى ، والتقى الفريقان في موقع يسمى "العقاب" ، ودارت فيه معركة عظيمة بين الفريقين ، انتهت بهزيمة المسلمين وانتصار الجيش النصراني، الذين أعمالوا سيوفهم في جيش الموحدين حتى

(١) عمر المرابطيين ٢٨٦/٢ .
(٢) المصدر السابق ٢٩٢، ٢٩١/٢ .
(٣) المصدر السابق .
(٤) المصدر السابق ٢٩٤/٢ .

(١)
 حمدوهم حمدا ، حتى هلك معظم الجيش ، ولم يفلت الا القليل .
 وكانت هذه الواقعة اول وهن دخل على الموحيدين ، واول
 نذير بانحلال دولتهم وانهيائها في الاندلس .

استطاع الناصر أن يفر مع فلول الجيش المطاردة ، الى
 أن وصل الى اشبيلية ، ثم عبر بعدها الى "مراكش" ، وهناك
 مرق ، وتوفي سنة (٦١٠هـ) ، بعد أن أخذ البيعة بولاية العهد
 لابنه يوسف الملقب بالمستنصر بالله (٢) .

وبوفاة الأمير الناصر ، تكون دولة الموحيدين قد بدأت
 بالانحلال والضعف الفعلى ، والتمزق ، وظهور الثورات
 المتعددة ، التي أخذت تفت في عقد الدولة ، كما بدأت سلسلة
 مستمرة بين أفراد الأسرة الحاكمة في التنازع على العرش ،
 إضافة الى تشتت قبائل الموحيدين حول هذه الزعامات
 المتنافسة ، مما أسرع في الاجهاز عليها ، خاصة في الاندلس .
 تولى الحكم يوسف المستنصر بالله بعد وفاة أبيه
 وبايعته العامة والعامّة ، وقد كان الأمير عند تقلده الحكم
 صغيرا ، إذ يبلغ من العمر ستة عشرة سنة ، ولا شك في أن من
 كان في هذا العمر ، أن ينشغل عن تدبير أمور الدولة الى
 اشباع نزوات شبابه ، وايتثار الدعة والبطالة . وقد وصفه كل
 من تغرى بردى ، والذهبي بأنه كان مشغولا بالذات (٣) .

لذا كان المدير الفعلى لشئون الدولة ، هم اشياع
 الموحيدين الاوصياء ، الذين نمبهم الناصر ، والد المستنصر
 بالله ، قبل وفاته ، وعند أخذ البيعة بولاية العهد لابنه ،
 لما رآه صغيرا (٤) .

(١) تاريخ المغرب في العمر الاسلامي ص ٧٢٣ وما بعدها .

(٢)

(٣) المعبر ١٨٢/٣ ، النجوم الزاهرة ٢٥٦/٦ .

(٤) عمر المرابطيين ٣٣٠/٢ .

فى عهده ظهرت ثورة بنى مرين ، الذين استطاعوا بعد
(١)
سنوات طويلة من القضاء على دولة الموحدين .
(٢)
وقد كان ظهورهم فى مدينة قاس .

وقد قام الموحدون بعدة حملات عسكرية للقضاء عليهم ،
(٣)
الا أنهم لم يفلحوا .

وقد استطاعت الممالك النصرانية فى عهد المستنصر
بالله استرداد الكثير من المدن والحصون ، دون أن تتحرك
(٤)
القوات الموحدية لنصرتها .

غير أن هذا الأمير لم يعيش طويلا ، إذ توفى فجأة ، دون
(٥)
عقب ، فى مراكش سنة (٦٢٠هـ) .

خلفه فى الحكم أبو محمد عبد الواحد بن يوسف بن عبد
المؤمن ، عم أبى الخليفة المستنصر ، الا أنه خلع بعد ذلك
باشهر ، ثم قتل وبويح مكانه أبى محمد عبد الله ، الملقب
(٦)
بالعادل ، ابن الأمير يعقوب المنصور .

وهكذا بدأت الحلقات الدموية بين أفراد البلاط الموحدى
ليستأثر كل بالحكم والخلافة .

على أنه لم يرتفع بمعنى أفراد البلاط الموحدى بيعة
"العادل" خاصة فى الأندلس ، إذ خرج عليه ابن عمه ، أبو
محمد عبد الله بن محمد بن يوسف بن عبد المؤمن ، صاحب

(١) كانت المعركة الحاسمة بين دولة بنى مرين ، بقيادة
زعيمهم يعقوب بن عبد الحق ، وبين دولة الموحدين
بزعامة الأمير الموحدى أبى العلاء ادريس بن السيد عبد
الله بن السيد أبى حفص بن الخليفة عبد المؤمن سنة
(٦٦٨هـ) ، والتي انتهت بانتصار بنى مرين ، والقضاء
على دولة الموحدين .

أنظر : عصر المرابطين ٥٦٩/٢ ، ٥٧٠ .

(٢) المصدر السابق ٣٣٤/٢ .

(٣) المصدر السابق ٣٣٧/٢ .

(٤) التاريخ الأندلسى ص ٤٦٤ ، ٤٦٥ .

(٥) المصدر السابق ص ٤٦٥ .

(٦) السلطنة الحفصية ص ١٠٧ وما بعدها .

"جيان" والملقب بالبياسى ، وفرض نفوذه على كثير من مدن
الاندلس ، وذلك بالتحالف مع ملك قشتالة النمرانى ، ضد
أبناء عمومته ، واخوته فى الدين ، وهى صورة لم يتخل عنها
أمراء الاندلس ، لافى عهد ملوك الطوائف ، ولابعده ، أيام حكم
المرابطين والموحدين .

غير أن هذا البياسى ، قتله أهل قرطبة ، مدينته التى
كان يتحمن بها ، لما رأوا تخاذله ، وغدره بالمسلمين ،
وتحالفه مع النصارى . كان ذلك سنة (٦٢٣هـ) .^(١)

وفى تلك الاثناء ، كان ملوك الممالك الاسبانية يشنون
غاراتهم المتكررة على مدن الاندلس ، ويستولون على الكثير
منها ، دون أن يتمدى لمواجهتهم أحد .^(٢)

ثم لم يمض وقت طويل ، حتى خرج السيد أبو العلاء ،
ادريس بن المنصور ، الملقب بالمأمون ، على أخيه العادل ،
ودعا لنفسه ، حتى مال اليه أكثر الموحدين ، وفتكوا
بالعادل سنة (٦٢٤هـ) .^(٣)

وفى نفس الوقت الذى بويغ بالخلافة للمأمون ، بايع بعض
أشياخ الموحدين ، يحيى بن الناصر ، الملقب بالممتمم ،
الذى جرت بينه وبين عمه المأمون عدة معارك دموية ، والتى
انتهت بانتصار المأمون .^(٤)

من أهم الحوادث فى عصر المأمون ، انفصال أفريقية عن
الدولة الموحدية ، وقيامها دولة مستقلة تحت سلطان بنى
حفص .^(٥)

(١) عمر المرابطين ٣٥٢/٢ ومابعدها .

(٢) الممدر السابق ٣٦١/٢ .

(٣) أنظر : عمر المرابطين ٣٥٤/٢ ومابعدها .

(٤) السلطنة الحفمية ص ١٠٩ ، عمر المرابطين ٣٦٥/٢ .

(٥) عمر المرابطين ٣٦٩/٢ ، ٣٧٠ .

(٦) الممدر السابق ٣٧٢/٢ .

وهكذا سقطت الدولة الموحدية فى الاندلس ، بعد أن قدمت
مفحات مشرقة من التحفية ، والجهاد فى سبيل الله ، وحماية
الوطن المسلم ، وقد قاست فيه الكثير من المتاعب ، وذاقت
فيه المر ، وتكبدت فيه الخسائر الجسام ، وفقدت فيه زهرة
شبابها ومظماء رجالها ، فى سبيل توطيد دولتها فيه .
وقد اتسم عمر الموحدين ، فى بدايته ، بالقوة والعظمة
وبتمسك سلاطينها وأفرادها بآعاليم الاسلام الحنيفة ،
ومفاملة المشركين وأهل الكتاب ، واقمائنهم عن التدخل فى
شئون الدولة والجيش . كما اتسم أيضا بمحاربة المنكرات
والمحرمات ، وتتبع البدع والفلالات والقفاء عليها ، وتطبيق
الاحكام الشرعية فى شتى المجالات السياسية والاقتصادية
والاجتماعية . كما اتصف سلاطينها الاوائل بصفات فاضلة حميدة
من شجاعة وكرم ونجدة ، وعلم ، وانصاف ، وعدل ، ودهاء
وذكاء ، ويقظة ، وغيره على الاسلام وحرمااته ، فقد كانوا
بأنفسهم يأمون الممليين فى العلوات الخمس ، وينظرون فى
شئون الرعية ، ويقضون حوائجهم ، ويفعلون ، فى بعض الاحيان
فى المنازعات والخصوم ، وكان السلطان الموحدى لا يكتفى
بتدبير وزرائه ونظرهم ، بل كان ينظر بنفسه ، ويتابع سير
الامور ، ويدير شئون مملكته بنفسه ، هذا كله مع الورع
والتقوى والاقبال على العبادة ، والاكثار من أعمال البر
والمدقة ، فكانت سيرتهم تقارب سيرة الخلفاء الراشدين ،
حتى ان الرحالة ابن جبير أطراهم وأثنى عليهم بالغ الثناء
اذ قال : "وليتحقق المتحقق ويعتقد المحيى ، الاعتقاد أنه
لا اسلام الا ببلاد المغرب ، لانهم على جادة واضحة ، لابنيت لها
..... كما أنه لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه الا عند الموحدين
(١)
اعزهم الله ، فهم آخر أئمة العدل فى الزمان " .

(١) رحلة ابن جبير ص ٥٥ ، ٥٦ .

المبحث الثانىالحالة الاجتماعية

يتألف المجتمع الأندلسى ، فى عهد الموحدين ، من عدة أجناس ، وعدة ديانات ، فقد كان هناك المسلمون ، وهم يشكلون الأغلبية الساحقة فى بلاد الأندلس ، ثم هناك النصارى وهم المستعربون ، أو المعجم الذميون ، ثم هناك طائفة اليهود .

أما المسلمون فقد كانوا عدة أجناس ، فمنهم العرب ، وهم دخلوا الأندلس على دفعات متتابة ، أول دفعة كانت دفعة مع طارق بن زياد ، حينما أراد فتح الأندلس ، وكان عدد العرب الذين معه ، نحو ثلاثمائة فارس .^(١)

ثم قدم من بعده موسى بن نمير سنة (٩٣هـ) فى قوة تتألف من ثمانية عشر ألفا من وجوه العرب والموالى وعرفاء البربر ، وأغلبهم من قريش والعرب .^(٢)

ثم تتابع مقدم العرب للأندلس ، حتى كثروا ، وصار لهم قوة وثقل . وهكذا اتخذ العرب الأندلس موطناً لهم ، يعمشون فيه على مر العصور والازمنة ، حتى نهاية دولة الاسلام .

وقد استقر العرب فى المناطق الخصبة التى تفيض بالخيرات ، وكانوا يمتلكون اقطاعات كبيرة ، يكون أمر زراعتها ورعايتها الى الفلاحين الاسبان ، أو المولدين .^(٣)

ومن المسلمين الذين سكنوا الأندلس ، البربر .

وكان أول مقدمهم الى الأندلس مع القائد البربرى طارق

بن زياد ، وقد كان معظم جيشه من البربر .

(١) تاريخ ابن خلدون ٢٥٤/٧ .

(٢) فجر الأندلس ص ٢٥٥ .

(٣) تاريخ المسلمين وآثارهم ص ١٢١ ، ١٢٢ .

ولما توارد الى المغرب انباء الانتصارات التي أحرزها المسلمون على أهل الأندلس ، خرج كثير منهم مهاجرين اليها ، بغية الاستقرار في هذه البلاد الغنية ، ولم تلبث الأندلس أن امتلأت بهؤلاء المهاجرين .^(١)

وقد ازداد توافد البربر على الأندلس خاصة في عهد المرابطين والموهدين ، لأن كلتا الدعوتين نشأت في المغرب ، وقامت على سواعد البربر .

وقد لعب البربر دورا هاما في تاريخ الأندلس ، إذ يرجع اليهم الفضل الأعظم في نشر الاسلام ، والجهاد في سبيله كما أنهم اختلطوا بأهل البلاد اختلاطا وثيقا ، وكانوا للعرب اعداء في تغفل الاسلام في سائر أنحاء البلاد .^(٢)

ومنهم المولدون ، وهم أعقاب الاسبان الذين أسلموا منذ الفتح .^(٣) وكان المولدون يمثلون المجتمع الأندلسي مثولا قويا وقد غدوا عنصرا هاما بين سكان الامة الأندلسية .^(٤) والمولدون مع كونهم مسلمين ، إلا أنهم في كثير من الأحيان كانوا يتعصبون لأممهم الأسباني ، ويتحالفون مع نصارى الأندلس ، كما أنهم كانوا في فترات ضعف الدولة يقومون بثورات في نواحي مختلفة من الأندلس .^(٥)

ففي أواخر دولة المرابطين ، وأوائل دولة الموحدين ظهرت ثورة الفقيه المتحوف أحمد بن قسي ، وثورته عرفت بثورة المريدين ، وابن قسي هذا من المولدين . كما ظهر ، أيضا ، محمد بن سعد بن مردنيش ، وهو أيضا من المولدين ، بثورته في شرق الأندلس ، والتي صارع فيها

-
- (١) فجر الأندلس ص ٣٧٨ .
 (٢) تاريخ المسلمين وآثارهم ص ١٢٥ .
 (٣) نهاية الأندلس ص ٧٠ .
 (٤) المصدر السابق ص ٧٢ .
 (٥) تاريخ المسلمين وآثارهم ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

(١)

الموحدين فترة من الزمن .

وأما المستعربون ، وهم نصارى الاسبان الذين كانوا
يعاشرون المسلمين ، ويتكلمون العربية ، مع احتفاظهم
بدينهم ، فقد كانوا يشكلون جمهرة سكان البلاد في السنوات
الاولى التى تبعت الفتح الاسلامى ، الا أن عددهم أخذ يتناقص
تدريجيا ، حتى أصبحوا بمرور الزمن اقلية في الاندلس . وقد
كان هؤلاء المستعربون يجيدون اللغة العربية ويتكلمونها ،
وكانوا مندمجين في الحياة العامة اندماجا كاملا ، وقد أشرى
كثير منهم ، وكان لهؤلاء الاثرياء عبيد أرقاء .^(٢)

وأما اليهود ، فعلى الرغم من قلة عددهم ، الا أنه كان
لهم وجود ونفوذ في الاندلس ، ذلك أنهم تمتعوا بتصامح كبير
من جانب المسلمين عند فتح الاندلس وبعده ، وراوا أن
المسلمين هم الذين ظلموهم من استعباد المسيحيين .^(٣)

وكما كان النصارى يجيدون اللغة العربية فكذلك اليهود
كانوا يجيدونها حديثا وكتابة ، وقد لعبوا دورا هاما في
ترجمة الكتب العربية الى العبرية واللاتينية .^(٤)

وقد كان أهل الذمة (اليهود والنصارى) يلقون تسامحا
وعظما شديدين في عصر ملوك الطوائف وبعده في عصر المرابطين
الا أن عصر الموحدين قد اتسم بسياسة خاصة تجاه أهل الكتاب
فقد عاملتهم الدولة في بداية نشأتها بمعاملة وشدة ، خاصة
اليهود ، فقد روى عن الأمير عبد المؤمن بن على ، أول سلاطين
دولة الموحدين ، أنه في بعض فترات حكمه خير أهل الكتاب

(١) نهاية الاندلس ص ٧٢ .

(٢) تاريخ المسلمين وآثارهم ص ١٣٠ .

(٣) قرطبة في العصر الاسلامى ص ٢٤٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٤٤ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٤٦ .

(٦) تاريخ المسلمين وآثارهم ص ١٣٣ .

بين الاسلام والقتل ، وذلك حينما استولى على سبقة ^(١) . كما ورد عنه انه قال لجمع من اليهود والنصارى : "ولاننا حاجة لجزييتكم ، فاما الاسلام او القتل " ^(٢) .

كما انه أصدر اوامره الى جميع عمال مملكته بالاندلس والمغرب بان يخيروا اليهود والنصارى المواطنين بين الجلاء عن البلاد ، او اعتناق الاسلام ، وغرب لذلك أجلا معلوما ، فمن اسلم منهم كان له مالمسلمين من حقوق ، وعليه ماعليهم من واجبات ، ومن امتنع عن الاسلام في الاجل المحدد فقد حل دمه ^(٣) وماله .

وقد انقسم أهل الذمة ازاء هذا الامر الى قسمين ، غالبهم امتنق الاسلام والقليل منهم هاجر الى الممالك النصرانية المجاورة ، الا ان الغالبية التي اسلمت ، والتزمت بشعائر الاسلام ، كان سلاطين الدولة الموحدية منهم على شك ، حتى قال المنصور فيهم : "لو صح عندي اسلامهم لتركهم يختلطون بالمسلمين في انكحتهم وسائر امورهم ، ولو صح عندي كفرهم لقتلت رجالهم ، وسبيت ذراريتهم ، وجعلت اموالهم ^(٤) فينا للمسلمين ، ولكنى متردد في امرهم " .

ولقد كانت وطأة الموحدين على اليهود اشد منها على النصارى ، حتى ان كتبهم أحرقوا ، ومعابدهم هدمت ، كما حظر مراعاة عطلهم واعيادهم ، الا ان هذا الاجراء لم يمنهم من مزاوله شعائر دينهم مرا ^(٥) .

وفي اواخر عهد يعقوب المنصور ، أمر ان يميز اليهود بلباس يختصون به دون غيرهم ، وهي عبارة من ثياب كحليـــــــــــــــــة

(١) الكامل في التاريخ ٦٣/٩ .

(٢) النظم الإسلامية ص ١٣٤ .

(٣) الدولة الموحدية بالمغرب ص ٢٣٩ .

(٤) المعجب ص ٤٣٥ .

(٥) النظم الإسلامية ص ١٢٣ .

وأكمم مغرطة السعة ، تصل الى قريب من أقدامهم ، وبدلا من العمائم كلوتات على أشنع صورة ، تبلغ الى تحت آذانهم . وقد ظل هذا اللبس خاصا بهم فترة من الزمن الى أن استبدلها محمد الفاضل بثياب صفر وعمائم صفر ، وذلك بعد أن توسلوا اليه بكل وسيلة ^(١) .

الا أن سياسة الموحدين هذه تجاه الذميين بدأت تأخذ طابع اللين والتساهل بمرور الزمن ، خاصة في عمر المتأخرين من ملاطين الموحدين ، الذين بدأوا بالاستعانة بالنصارى واشراكهم في الجيش والشئون السياسية ، كما حدث ذلك في عهد المأمون ، والذي بلغ به التساهل والتسامح معهم أن بنى لهم كنيسة في عاصمة مملكته "مراكش" ^(٢) .

أما بالنسبة للغة أهل الأندلس ، أيام حكم الموحدين ، فقد كانت اللغة العربية هي المائدة ، وكانت لها الإدارة ، وكان يتكلمها معظم السكان . وإلى جانب اللغة العربية ، كانت هناك اللغة "اللاتينية" ، والى كانت متداولة بين المستعربين والمولدين الى حد ما ^(٣) ^(٤) .

وأما عن لباس أهل الأندلس ، فقد وصفهم ابن المقري ، في نفع الطيب الآتى : "وأما زى أهل الأندلس فالغالب عليهم ترك العمائم ، لاسيما في شرق الأندلس ، فإن أهل غربها لا تكاد ترى فيهم قافيا ولا فقيها مشارا اليه الا وهو بعمامة ، وقد تسامحوا بشرقها في ذلك ، وأما الأجناد وسائر الناس فقليل منهم من تراه بعممة في شرق منها أو في غرب" ^(٥) .

-
- (١) المعجب ص ٤٣٤ ، ٤٣٥ .
 (٢) عمر المرابطيين ٣٧٢/٢ .
 (٣) يغمد بها اللاتينية الدارجة . انظر : قرطبة الاسلامية ص ٢٣٦ .
 (٤) قرطبة في العصر الاسلامي ص ٢٧٢ .
 (٥) نفع الطيب ٢٢٢/١ .

واشتهر بين أهل الأندلس لبس "الطيبان" (١) ، الذى اعتاده خواص الأندلس ، وأكثر عوامهم . كما اعتادوا أيضا لبس غفائر الموف ، حمرا وخضرا ، والمفر منها مخصومة باليهود ، (٢) والذؤابة لايرخيها الا العالم . (٣)

وكثير من السلاطين والاجناد كان يتزيا بزى النصارى ويتشبه بهم ، منهم محمد بن سعد بن مردنيش ، حاكم شرقى الأندلس ، والذى آثر زى النصارى من الملابس ، والسلاح ، واللجم ، والسروج ، وتشبه بهم فى حياته الخاصة والعامة . (٤)

أما عن لباس المصامدة الموحدين فقد كان يختلف عن لباس أهل الأندلس فى أول أمرهم ، فقد كانوا يلبسون الأكسية من الصوف الثقافا ، وعلى رؤوسهم الشعور الكثيرة ، ولهم بها اهتمام وحفظ ، ذلك أنهم يصفونها فى كل جمعة بالحناء ، ويحتزمون فى أوساطهم بمآزر صوف يسمونها أسفاق . (٥) كما أنهم كانوا يلبسون العمائم والجلب ، ويفعلون الألوان البيضاء فى لبامهم رجالا ونساء . (٦) (٧)

وقد كانوا يؤثرون الزهد والتقشف فى لباسهم ، فلا يلبسون الثمالى من الثياب ، وقد كان هذا ظاهرا فى جميع أفراد شعب المصامدة ، حتى أن الأمير عبد المؤمن بن على مالبس قط إلا ثياب الموب ، من قميص وسراويل وجبة ، توافعا لله تعالى وزهدا ، كما أنه كان يلبس أبناءه مثل ما يلبس

-
- (١) الطيلسان : قرب من الأوشحة يلبس على الكتف ، أو يحيط بالبدن خال عن التحميل والخياطة ، أو هو ما يعرف فى العامية المصرية بالشال .
 أنظر : المعجم الوسيط ، مادة (طلس) .
 (٢) الغفائر : جمع "غفارة" ، وهى لباس ينسج على قدر الرأس ، يلبس تحت القنسوة .
 أنظر : المعجم الوسيط ، مادة (غفر) .
 (٣) نفح الطيب ١/٢٢٣ .
 (٤) الأحاطة ٢/١٢٣ ، عمر السرابطين ٥٤/٢ .
 (٥) علاقات الموحدين ص ٣٣٩ .
 (٦) المصدر السابق ص ٣٤١ .
 (٧) الدولة الموحدية ص ٢٤٦ .

(١)
من الثياب .

الا ان هذا التواضع والابتذال في الملابس لم يدم في مجتمع الممادة ، فسرعان ماتغير ، اذ اقبلوا ، بعد ذلك ، على تقليد اهل الاندلس في لبسهم الغالى والشمين ، فقد اقبل الامراء وكبار رجال الدولة وعامة الناس ، رجالا ونساء ، على ارتداء الملابس الحريرية المطرزة والديباج الغالى الشمين .^(٢) بل تجاوز هذا الحد الى نسج الملابس الحريرية المطعمة بأنواع الجواهر واليواقيت والاحجار الكريمة ، والتي اختص بها الامراء وكبار رجال الدولة ، وارباب الاموال .^(٣)

اما عن المرأة في عصر الموحدين ، فقد كانت ملتزمة بتعاليم دينها وبالحجاب الشرعى ، فكانت لاتخرج سافرة الوجه حتى ان النمرانيات في المجتمع الاندلسي تآثرن بهذا الزي ، فكن يلبسن الحجاب ، فيغطين وجوههن ولايظهرن زينتهن . وقد كان للمرأة في عصر الموحدين ، مواء في المغرب او الاندلس دورا مميزا في الحياة ، فلم يكن منغلقات ، وبميدات عن الحياة ، بل كن يشاركن فيه ، حسب الفرس المتاحة لهن . فكان الكثير منهن محلمات ومثقفات ، وربما يعود هذا الى ان الامير عبد المؤمن بن علي جعل التعليم اجباريا ، حيث نلن به قسما وافرا من العلم ، وكانت بنات امراء الموحدين القدوة المالحة لبنات الشعب في الاقبال على العلم والادب .^(٤) وقد ظهر في ميدان العلم نساء مبرزات ، منهن الاميرة زينب بنت يوسف بن عبد المؤمن ، التي درست علوم الدين واللغة ، ونبغت في علم الاصول .^(٥)

-
- (١) علاقات الموحدين ص ٣٣٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٤٠ .
(٣) المصدر السابق ص ٣٤١ .
(٤) المصدر السابق ص ٣٦١ .
(٥) الدولة الموحدية ص ٢٤٣ .
(٦) الدولة الموحدية ص ٢٤٤ .

كما ظهر في ميدان الادب والشعر منهن ، الادبية الشاعرة
المربية حفصة بنت الحاج الركونية الغرناطية ، التي مدحت
الامير عبد المؤمن بن علي في أبيات لها ، وقد طال بها
العمر الى ان أدركت بنات الامير يعقوب المنصور فعملت على
تدريسهن العلم .^(١)

ومنهن ، أيضا ، أسماء العامرية ، من أهل اشبيلية ،
برعت في الادب والشعر ، وقد كتبت الى الامير عبد المؤمن بن
علي رسالة نعت فيها اليه بنسبها العامري ، وطلبت منه فيها
بعض الاشياء .^(٢)

ومنهن السيدة أم السعد بن عصام الحميري ، وتعرف
بسمدونة ، من أهل قرطبة ، اشتغلت بعلم الحديث ، ولها
رواية عن أبيها وجدها .^(٣)

ومنهن السيدة خيرونه الفاسية ، العالمة المتصوفة .^(٤)
ومن النساء اللاتي أوتين حظا من العلوم الشرعية ،
السيدة أم العز المبدرية ، التي كانت تدرس القراءات السبع
كما كانت تقوم بتدريس صحيح البخاري .^(٥)

ومن النساء اللاتي برزن في علم الطب ، السيدة
"أم عمرو" بنت الطبيب المشهور أبي مروان بن زهر ، وابنتها
السيدة أم أبي الملاء .^(٦)

وعلى الرغم من أن غالب النساء في مجتمع الموحدين لم
يكن لهن نفوذ سياسي ، إلا أنه كان لهن رأى محترم في إدارة
شئون الأسرة اقتصاديا واجتماعيا . وربما كان لبعضهن نفوذ
سياسي وتدخل في شئون الدولة ونفوذ في مجريات أحداثها ،
^(٧)

-
- (١) المغرب في حلى المغرب ١٣٨/٢ ، الإحاطة ٤٩١/١ .
(٢) نفح الطيب ٢٩٢/٤ .
(٣) المصدر السابق ١٦٦/٤ .
(٤) الدولة الموحدية ص ٢٤٥ .
(٥) المصدر السابق ص ٢٤٤ .
(٦) المصدر السابق ص ٢٤٥ .
(٧) المصدر السابق ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

مثل حباية الرومية زوجة الامير الموحدى المأمون ، وقد ظهر
 نعوذها حينما خرج المأمون من عاصمته مراکش فى احدى
 غزواته ، وأثناء غيابه استولى ابن أخيه يحيى الممتم على
 ماصمته ، ونهب الاموال ، وقتل الكثيرين لاسيما اليهود
 والنصارى وأحرق كنيسهم ، وقتل من بها من القسس والنصارى
 فلما علم به المأمون ارتد الى مراکش ، وقد أقسم لحلفائه
 النصارى الذين معه فى جيشه ، والذين امتلأوا سخطا لما حل
 بكنيسهم ومواطنيهم ، أن يطلق أيديهم على مراکش ثلاثة أيام
 ينتمفوا فيها لانفسهم ، الا أن المأمون توفى فى طريق العودة
 فولى بعده ابنه الرشيد ، والذي استطاع التغلب على ابن عمه
 يحيى الممتم ، الا أن مدينة مراکش لم تفتح أبوابها ، بل
 تاهبت للدفاع بعدما علم أهلها بمقالة المأمون من استباحتها
 ثلاثة أيام للنصارى ، فلما رأى الرشيد ذلك ، أصدر خطابا
 بتأمينهم والعفو عنهم ، كان ذلك بعدما تهاجت حباية أم
 الرشيد مع النصارى بتمويضهم مبالغ طائلة مقابل رضاهم
 بالاجراء الذى اتخذ الرشيد .^(١)

اما فيما يتعلق بجوانب الخرفيه ووسائل اللهو فى ذلك
 العصر ، فان سلاطين الموحدين فى أول أمرهم شددوا النكير
 على الوسائل المحرمة منها ، فقد قاموا بمحاربة الغناء
 والرقص وآلات الموسيقى ، وكافحوا التجمعات المشبوهة
 والمحرمة بكافة أشكاله وموره ، ذلك أن مؤسس دعوتهم ،
 المهدي بن تومرت ، قامت دعوته على الاحتساب ومحاربة البدع
 والمنكرات ، وكان من المنكرات التى حاربها المهدي ، إبان
 حياته الاصلاحية ، أيام دولة المرابطين ، وسائل اللهو
 المحرمة من غناء ورقص وآلات لهو ، فقد روى عنه أنه كان

(١) عصر المرابطين ٢/ ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

يجمع تلامذته ويتجه بهم الى المتاجر والحوافيت التى تحوى

(١)
الدموف والمزامير والعيدان ، فيهاجمها ويكسر ما بها من آلات
وقد اقتفى الامير عبد المؤمن بن على ، نهج شيخه
المهدى فى مكافحة الفناء والطرب والمنكرات بصورها
المختلفة ، فحين بلغه عودة بعض الناس الى حياة اللهو
والفناء والبطالة ، أصدر مرسوما الى ولاته امرهم فيه
بالكشف عن هذه التجمعات الجاهلية ومحاربتها وتفريق
اصحابها . (٢)

وعلى الرغم من محاربة سلاطين الموحدين لوسائل اللهو
المحرمة ، الا انهم لم يكونوا ليمنعوا وسائل اللهو البرىء
والمباح ، والتى جوزته الشريعة الاسلامية ، فقد كانوا
يروحون عن الشعب باحتفالات استعراض الجيوش ، والتى يدق
فيها الطبول ، وانشاد الاناشيد والقاء القماند واقامة
المآدب للشعب . (٣)

وازاء هذا الموقف الموحدى من وسائل اللهو المحرمة ،
والتي على رأسها آلات الموسيقى والطرب ، بارت سلعة
الموسيقيين ، فلم ترح بغاعتهم ، ولم يربح علماؤها ، فهذا
ابن طفيل الفيلسوف المشهور ، والذي كان مقربا من البلاط
الموحدى بسبب شهرته العلمية ونبوغه فى أكثر من فن ، يقول
وهو من المجيدين لفن الموسيقى : "لو تفق عليهم علم
الموسيقى لانفقته عندهم " . يعنى سلاطين الموحدين . (٤)

ورغم محاربة الموحدين لاهل الفناء والطرب ، الا انه
شاع بين طبقات المجتمع ، ومال الشعب الى الاخذ بأسباب
اللهو المحرم ، ولم يكن يخفى هذا النوع من اللهو الا
(٥)

(١) علاقات الموحدين ص ٢٢٧ .

(٢) الممدر السابق ص ٢٢٩ .

(٣) الدولة الموحدية ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

(٤) المعجب ص ٣٥٠ .

(٥) المغرب عبر التاريخ ص ٣٥٥ .

بتشديد الملائكين على أهلها بين الحين والآخر . فقد كان سلاطين الموحدين يمدرون المراسيم والتوجيهات ، التي يأمرهم فيها المجتمع بالالتزام بأحكام الشرع ، والاقبال على طاعة الله ، ومجانبة المنكرات والمحرمات وينذرون فيها من يقترب شيئا منها بالعقوبة والتعزير .

فمن صور هذه الانذارات ، ماوجه الامير المنصور الى الشعب لما رأى انهماكهم في المذاذات والشهوات ، ورواج سوق الغانيات الملهيات والتنافس عليهن .^(١)

ومنها أيضا الكتاب الذي وجهه يوسف المستنصر بالله الى قواعد المغرب والاندلس يأمرهم فيها بوجوب التمسك بالدين ، واتباع أحكام الشرع ، والالتزام الأمر بالمعروف والنهي من المنكر ، بعدما شاع الانحلال والمجون بين الناس .^(٢)

(١) علاقات الموحدين ص ٣٣٨ .
(٢) عمر السرايطين ٣٤٢/٢ .

المبحث الثالث

الحالة العلمية

لقد كان عصر دولة الموحدين من المعصور الاندلس والمغرب من جهة الثراء الفكرى والعلمى ، وانتشار العلوم المختلفة والمراكز العلمية المتعددة سواء فى الاندلس او المغرب . فقد شجع سلاطين الدولة الموحدية العلم والعلماء ، واجروا لهم الارزاق ، وغمروهم بالصلوات ، واغدقوا عليهم الاموال وقربوهم الى مجالسهم . كما اهتم سلاطينهم بالكتاب ، فعنوا بجمع الكتب ، وتوفيرها للمتعلمين ، فكثرت فى عهدهم المؤلفون ، كما كثر النساخ ، ونشطت حركة الحاليف ، ايام حكمهم نشاطا ملحوظا . كما اهتم سلاطين الموحدين بالمراكز العلمية ، ومعاهد التعليم ، فانشأوا الكثير منها .^(١)

وقد كان اهم واعظم المراكز العلمية فى عصرهم مراكز فاس وبجاية وتاهرت وتلمسان فى المغرب ، وقرطبة واشبيلية وغرناطة وبطليوس فى الاندلس .

وقد سعى سلاطين الموحدين ، بكل وسيلة الى تخفيف افراد الشعب وتعليمه ، فالى جانب توفيرهم المعاهد العلمية المختلفة واهتمامهم بالكتاب والمعلم ، جعل الامير عبد المؤمن بن على التعليم اجباريا مجانيا ، حتى تتاح الفرصة العلمية لكل افراد الشعب وهذا القرار يعد من اكبر محاسن الامير عبد المؤمن .

كما كان سلاطين الموحدين الممثل الاعلى فى طلب العلم

-
- (١) عصر المرابطين ٦٤٦/٢ .
 (٢) المغرب عبر التاريخ ص ٣٧٤ .
 (٣) الدولة الموحدية ص ٢٩١ ، تاريخ التعليم فى الاندلس ص ١٨٠ .
 (٤) الدولة الموحدية ص ٢٩١ ، تاريخ التعليم فى الاندلس ص ١٧٧ .

وتلقيه ، فقد كان جلهم متعلمين ومثقفين ، فأول سلاطينهم عبد المؤمن بن علي كان عالما من أبرز علماء عصره فقد كان فقيها ، محدثا ، وكان يحفظ أحد الصحيحين ، كما ذكر ذلك المراكشي ، وغلب الظن أنه يحفظ البخاري . وكذا ابنه يوسف ، الأمير الثاني ، كان من العلماء المبرزين ، تمكننا في أكثر من فن ، فقد كان فقيها ومحدثا وأديبا ، وله من التأليف كتاب " الجهاد " .^(١)

وكذلك يعقوب المنصور ، ابن يوسف ، الأمير الثالث ، كان عالما متمكنا من الفقه والحديث واللغة ، وكان شديد الحرص على تلقي العلم ، وكان من حرمه أنه كان يذهب إلى العلماء في منازلهم فكان يقيم عند الواحد منهم عدة أيام بلياليها ، وماذا لك إلا للاستفادة والتعلم . وقد وضع بنفسه كتابا فيه أحاديث منتخبة ، كان يملئها على الناس ، ويمنح العطايا لمن حفظها .^(٢)

وكذلك كان الأمير المأمون ، رغم انشغاله بخوطيد قواعد الحكم في أرجاء مملكته ، أيام وهنّها وشيخوختها ، إلا أن ذلك لم يمنعه من تلقي العلم ، فقد كان المأمون هذا عالما متمكنا في اللغة والأدب والشعر ، وكان كاتبا مقتدرا يكتب لنفسه المراسيم والخطابات والكتب ، مستفنيا من الكتاب رغم كثرته . وكذا من أتى بعده من السلاطين ، كانوا متعلمين وكانوا القدوة الحسنة لغيرهم من أبناء الشعب .^(٣)

وقد شجع سلاطين الدولة الموحدية كافة العلوم على اختلافها ، عقلية وعقلية ، إلا بمعنى العلوم التي كرهوها ونفروا عنها ، وسيتأتي ذكرها . فمن العلوم العقلية التي انتشرت في ذلك العصر ، القراءات ، والتفسير ، والحديث ،

(١) المعجب ص ٢٤٧ .
 (٢) عمر المرابطين ٦٤٦/٢ .
 (٣) المغرب عبر التاريخ ص ٢٧٣ .
 (٤) المصدر السابق ص ٢٧٣ .
 (٥) عمر المرابطين ٦٤٦/٢ .

وعلم الكلام ، وعلوم اللغة .

أما الفقه ، فعلى الرغم من انتشار الفقه المالكي ، ورغم وفرة علمائه ، وذلك بسبب تشجيع دولة المرابطين ، إلا أن سلاطين الدولة الموحدية حاولوا القضاء عليه ، والحد من انتشاره ، فقد أصدر الأمير عبد المؤمن بن علي أوامره بإحراق كتب الفروع المالكية ، والاكتفاء بكتاب الله وبكتب السنة في استنباط الأحكام وتقريرها . وكتب بذلك إلى جميع العلماء في بلاد المغرب والأندلس . إلا أن هذا المشروع لم ينفذ ، وربما يعود ذلك إلى خوف عبد المؤمن من ثورة المالكيين عليه ^(١) .

ومن بعده حاول الأمير يوسف بن عبد المؤمن أن يقوم بالمشروع نفسه ، فقد ذكر المراكشي قصة أبي بكر بن الجد مع الأمير يوسف ، والتي تبين السبب الذي من أجله يحاول سلاطين الدولة الموحدية القضاء على مذهب المالكية ، والتي تدل أيضا على مزم الأمير يوسف على إجبار الناس على ترك العمل بكتب الفروع ، والعمل بالكتاب والسنة .

فقد ذكر أنه لما دخل أبو بكر بن الجد على الأمير يوسف وجد بين يديه كتاب ابن يونس في الفقه ، فقال : يا أبا بكر أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله ، أرايت يا أبا بكر ، المسألة فيها أربعة أقوال ، أو خمسة أو أكثر من هذا ، فأي هذه الأقوال هو الحق ؟ وأيها يجب أن يأخذ به النقاد ؟ وقد حاول ابن الجد أن يبين له ما أشكل عليه من ذلك ، إلا أنه قطع كلامه وقال : يا أبا بكر ليس إلا هذا ، وأشار إلى المصحف ، أو هذا ، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود ، وكان عن يمينه ، أو هذا وأشار إلى السيف ^(٢) .

(١) الدولة الموحدية ص ٣٠٨ .

(٢) المعجب ص ٤٠١ ، وأنظر أيضا : الاعتصام ١٧١/١ .

ولما جاء الأمير الثالث يعقوب المنصور بن يوسف بن عبد المؤمن استطاع تنفيذ هذا المشروع ، الذى كان هدف أبيه وجده ، بقوة ومراعاة ، فأمر باحراق كتب المذهب ، بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، والقرآن ، فأحرق الكثير منها فى سائر البلاد ، كمدونة سحنون ، وكتاب ابن يونس ، ونوادر ابن أبى زيد ومختصره ، وكتاب التهذيب للبرادعى ، وواضة ابن حبيب ، وغيرها من (١) فروع المالكية .

قال المراكشى ، وقد شهد تنفيذ هذا الأمر : لقد شهدت منها ، وأنا يومئذ بمدينة فاس ، يؤتى منها بالاحمال فتوضع (٢) ويطلق فيها النار .

وقد أمر المنصور الناس بحرك الاشتغال بعلم الراى والخوف فى شيء منه ، وتوعد من أقدم على شيء منه بالعقوبة (٣) الشديدة . ويحكى الذهبى فى سير النبلاء ، فى ترجمة شيخ المالكية ابن زرقون ، أن الأمير المنصور ظفر به وبالعالم آخر يقرئان الفروع ، فأخذا وأجلسا ليقتلا ضرباً ، ثم خففت العقوبة الى السجن مقيدتين ، فمات رفيقه فى الحبس ، وطال حبسه هو . قال الذهبى : "وشدد ابن عبد المؤمن فى ذلك ، على أن من وجد عنده ورقة من الفروع قتل دون مراجعته ، وخطب بذلك (٤) خطباً ، فأنظر الى هذه البلية " .

وفى مقابل هذا العمل ، الذى أراد به الأمير محو مذهب الامام مالك ، وكثرة الآراء والاختلافات المحشمة فيه ، قام بوضع مصنف فيه احاديث الاحكام ، منتخبة من المصنفات المشرة (المحيين ، والترمذى ، الموطأ ، وسنن أبى داود ، وسنن

(١) المعجب ص ٤٠٠ .

(٢) المعجب ص ٤٠٠ .

(٣) المعجب ص ٤٠١ .

(٤) سير النبلاء ٣١١/٢٢ .

النسائي ، وسنن البزار ، ومسند ابن أبي شيبة ، وسنن الدارقطني ، وسنن البيهقي (١) . وسمى هذا المصنف "موطا الامام المهدي " .

وقد انتشر هذا المصنف بين أفراد المجتمع ، وحفظه الناس من العامة والخاصة ، وذلك بتشجيع من المنصور ومكافأته لمن حفظه (٢) . الا انه بزوال دولة الموحدين أعرض الناس عن هذا المصنف ، وعادوا الى كتب المذهب من جديد (٣) .

وقد كان لدعوة الموحدين ، من عصر عبد المؤمن الى عصر حفيده المنصور ، في الرجوع الى الكتاب والسنة في تقرير الاحكام ، وترك كتب الفروع ، أثرا ملحوظا على طلبة العلم ، سواء في المغرب أو الأندلس ، فقد أقبل كثير من طلبة العلم على هذا الأسلوب الجديد في استنباط الاحكام ، فظهر كثير من العلماء ممن تأثروا بهذا الفكر يقررون الاحكام من الكتاب والسنة ويرفضون التحديد بمذهب معين ، وسوف اتناول بعضهم بالذكر ، فيما سيأتي ان شاء الله .

واما العلوم العقلية فقد حظيت ايضا باهتمام سلاطين الدولة الموحدية ، كعلم الفلك والطب والريافة والفلاحة والتاريخ والجغرافيا .

اما الفلسفة فقد شهدت فترات من الضعف والقوة في عصر الموحدين ، فكان أول أمير من أمرائهم اهتم بالفلسفة يوسف ابن عبد المؤمن ، ففي عمره راج هذا الفن الى حد ما وقبل ذلك لم يقدر له الظهور ، ذلك أن الأمير يوسف لما كان واليا على اشبيلية في سنة (٥٤٩هـ) أيام حكم أبيه انكب على دراسة العلوم المختلفة على علماء الأندلس ، ومن بينها الفلسفة (٤) اليونانية ، ولما وصل الى الحكم واصل طلبه الفلسفة ، بل

(١) الدولة الموحدية ص ٣١٠ .

(٢) المعجب ص ٤٠١ .

(٣) الدولة الموحدية ص ٣١٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٦٥ .

قرب الى مجلعه كبار فلاسفة عصره ، مثل أبى بكر بن الطفيل ،
والفيلسوف ابن رشد الحفيد ، بل زاد من حرصه على ذلك أن
جمع كتب الفلسفة ، فاجتمع له منها مكتبة عظيمة ، قريب مما
اجتمع للخليفة الاموى الحكم المستنصر بالله . وكان الامير^(١)
يوسف يذهب الى دار أبى بكر بن الطفيل ، فيمكث عنده الايام
بلياليها ، يسأله وينظره فى مباحث الفلسفة . ويدل على^(٢)
تبحر الامير يوسف بالفلسفة تلك المحاوراة التى جرت بينه
وبين ابن رشد الحفيد ، فقد حكى المراكشى أن ابن رشد دخل
على الامير يوسف فوجد عنده أبى بكر بن الطفيل ، وكان هذا
اول لقاء بين ابن رشد والامير يوسف ، فأخذ ابن الطفيل يشنى
على ابن رشد ويذكر بيته وسلفه ، فما كان من الامير الا أن
سأله عن رأى الفلاسفة فى الممء ، أقديمة هى ام حادثة ؟
فأخذ ابن رشد الحياء والخوف ، وأخذ يتحمل وينكر اشتغاله
بعلم الفلسفة ، فالتفت الامير الى أبى بكر بن الطفيل وجعل
يتكلم على المسألة المذكورة ، ويذكر ما قاله ارسطو وافلاطون
وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم .
قال ابن رشد : فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد
من المشتغلين بهذا الشأن ، والمتفرغين له .^(٣)

وقد لخص الفيلسوف ابن رشد بعض كتب الفيلسوف ارسطو
طالبين ، وذلك باذن من الامير يوسف ، لما رأى غموض عباراته
وصعوبتها . وقد كان فى نية الامير يوسف أن يقوم بتلخيصها^(٤)
بنفسه ، لكن منعه من ذلك كبر سنه ومهامه كملك .^(٥)

وهكذا شهدت الفلسفة اهتماما واقبالا عليها من طلبة
المعلم ، ونشطت الدراسة والتأليف فيها بفضل اهتمام هذا

-
- (١) المعجب من ٢٤٧ .
 - (٢) المعجب من ٣٥٠ .
 - (٣) المعجب من ٣٥٣ .
 - (٤) المعجب من ٣٥٤ .
 - (٥) المغرب عبر التاريخ من ٢٨٨ .

الأمير .

إلا أن هذا الاهتمام لم يدم طويلا ، فبعد أن جاء الأمير يعقوب المنصور ابن الأمير يوسف ، وكان ملما بالفلسفة ، لكنه كان أقل معرفة بها من والده ، وكان شغوفاً بالجدل والمناقشات الفلسفية ، فكان يعقد مجالس خاصة يستمع فيها إلى آراء الفيلسوف ابن رشد ، قام بمحاربة الفلسفة ، وعاقب علماءها ، فأنصرف الناس عن دراسته .

وحول تغيير المنصور رأيه في الفلسفة واقطابها ، بعد أن كان مشجعاً له ومقرباً لرواده ، هناك أكثر من سبب ، ولعل أهم هذه الأسباب وأوجهها ، هي تلك التهمة التي وجهها خوم الفلسفة إلى أقطابها ، فقد اتهم هؤلاء ابن رشد وتلامذته وزملائه من الفلاسفة بالمروق والالحاد ، والخروج عن الدين ، وكتبوا بذلك إلى المنصور . وكان من هؤلاء الذين أدينوا بهذه التهمة مع ابن رشد كل من أبى جعفر الذهبي ، والفقيه محمد بن إبراهيم المهري ، المشهور بالأصولي ، وأبى الربيع الكفيف وأبى العباس الحافظ الشاعر .

وقد حوكم ابن رشد وزميله المهري في جامع قرطبة ، وحكم عليهما المنصور وعلى آخرين بالنفي من قرطبة عقوبة لهم .^(٣)

كما أمر المنصور بإحراق جميع كتب الفلسفة ومصادرة كتب المتهمين وإحراقها .^(٤)

ولم يكتف المنصور بهذا القرار ، بل وجه كتاباً إلى قواعد الأندلس والمغرب ، يبين فيها التهمة التي وجهت إلى هؤلاء الفلاسفة والعقوبة التي أوقعت بهم ، كما أمر فيه ، أيضا ، بترك الاشتغال بهذا الفن ، وحذر من يشتغل به ، وأنه^(٥)

(١) المغرب عبر التاريخ ص ٣٨٨ .

(٢) عمر المرابطين ٢٤٤/١ .

(٣) المصدر السابق ٢٢٤/٢ وما بعدها .

(٤) المصدر السابق ٢٢٦/٢ .

(٥) المصدر السابق ٢٢٧/٢ .

متى وجد أحد ينظر في هذا العلم أو وجد عنده شيء من الكتب
(١) الممنفة فيه فإنه يلحقه ضرر عظيم .

وهكذا ترك الاشتغال بهذا العلم في عصر المنصور ، وضعف
شأنه ، وانصرف عنه طلبة العلم ، بعدما ازدهر فترة من
الزمن .

تلك هي أهم وأعظم الفنون المتداولة في عصر ابن عربي
والتي شجع الموحدون أكثرها ، وحاربوا البعض منها . وقد برز
في كل فن من هذه الفنون العلماء الجهابذة ، الذين أفنوا
أعمارهم في تحصيل العلم وتدريسه . وسوف أتناول ذكر بعض
العلماء المبرزين في أبرز وأعظم تلك الفنون في ذلك العصر .
(١) ففي علم القراءات :

برز المقرئ الشيخ أبو الحسن علي بن محمد المرادي
البلنسي ، الذي قام بالتدريس بمراكش في عهد عبد المؤمن
وابنه يوسف وابنه يعقوب المنصور .
(٢)

ومن علماء القراءات المبرزين ، أيضا ، الشيخ أبو
محمد القاسم بن فيرة بن أبي القاسم الرعيثي ثم الشاطبي ،
(٣)
كانت له اليد الطولى في علم النحو والقراءات والتفسير ،
كان مولده سنة (٥٢٨هـ) ووفاته سنة (٥٩٠هـ) بمصر .

له عدة منصفات منها نظم القراءات السبع المعروف
"بحرز الأمانى" ، الشهيرة "بالشاطبية" .
(٤)

ومنهم الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن سعادة
الشاطبي كان مقرئا نحويا لغويا ، وفاته سنة (٦١٤هـ) .

-
- (١) عيون الأنباء ١١١/٣ .
(٢) الدولة الموحدية ص ٢٩٥ .
(٣) ترجمته في : معجم الأدباء ٢٩٣/١٦ ، الذيل على
الروضتين ص ٧ ، شجرة النور الزكية ص ١٥٩ .
(٤) ترجمته في : معرفة القراء الكبار ٦٠٣/٢ ، بغية
الوعاء ص ١٢ .

(١)

ومنهم المقرئ الشيخ محمد بن علي بن محمد بن يحيى .

الفافى المرمى الشار المتوفى سنة (٦٢٤هـ) .

(٢)

ومن كبار المقرئين الامام علي بن أحمد بن محمد

بن كوشر ، المحاربى ، الغرناطى ، رجل من اجل طلب العلم

الى مكة ومصر وماد الى الاندلس بعلم وافر ، فتصدر لاقراء

والرواية ، وصنف فى القراءات ، وانتشر صيته بين الناس ،

توفى سنة (٥٨٩هـ) .

(٣)

ومنهم نجبة بن يحيى بن خلف الرعينى الاشبيلى ،

المقرئ ، النحوى ، كان اماما مقدما مع العلاج والتواضع ،

وكان مقرئا محققا ، ونحويا حافظا ، تصدر لاقراء باشبيلية

ومراكش وتونس وكان له ميت عظيم ووجاهة عند الملوك .

مولده سنة (٥٢٠هـ) ووفاته سنة (٥٩١هـ) .

(٤)

ومن كبارهم المقرئ الشيخ يوسف بن عبد الرحمن بن غصن

أبو الحجاج الاشبيلى ، أحد الحذاق فى هذا الفن ، أخذ

القراءات من أئمة عصره مثل أبى العباس بن حرب المسيلى ،

وأبى العباس أحمد بن ميثون ، وحدث عن أبى بكر بن العربى ،

وتصدر لاقراء باشبيلية ، وانفرد بعلو الاسناد . كانت وفاته

فى حدود سنة (٥٩٧هـ) .

وممن أدب أولاد الأمير المنصور يعقوب بن يوسف ،

(٥)

المقرئ الشيخ عبد الله بن أحمد بن محمد بن علوش ، أبو

محمد الاشبيلى ، كان عالما بالقراءات محققا مهيبا ، شاركنا

فى العربية . وفاته فى حدود سنة (٦٠٠هـ) .

(١) ترجمته فى : التكملة لابن الأبار ، ضاية النهاية

٢٠٩/٢ .

(٢) ترجمته فى : التكملة لابن الأبار ، معرفة القراء

الكبار ٥٦٢/٢ .

(٣) ترجمته فى : التكملة لوفيات النقلة ٢٢٤/١ ، بغية

الوعاء ص ٤٠٢ ، معرفة القراء الكبار ٥٦٤/٢ .

(٤) ترجمته فى : معرفة القراء الكبار ٥٧٠/٢ ، شذرات

الذهب ٣٢٣/٤ .

(٥) ترجمته فى : معرفة القراء الكبار ٥٧٨/٢ .

(١) ومن أجلهم في هذا الفن الامام الكبير شيخ القراء محمد بن أيوب بن محمد بن وهب بن محمد الغافقي ، أبو عبد الله البلسي ، برع في كثير من الفنون ، كالقراءات والفقه والنحو ، والعربية وطال عمره ، وقصده طلاب العلم من كل صوب وكان جم الغائل لم يكن له في زمانه بشرق الاندلس نظير ففنا واستبحارا .

كان مولده سنة (٥٢٠هـ) ووفاته سنة (٦٠٨هـ) .

(٢) وفي علم التفسير :

برز كثير من العلماء الاقذاذ ، منهم المفسر الفقيه المحدث الامام بيبش بن محمد بن علي بن بيبش العبدي ، من اهل شاطبة وقاضيها ، اجاز له كثيرون من بينهم الشيخ ابو طاهر السلفي ، عندما رحل الى المشرق ، كان بيبش اماما مبرزاً في علم التفسير مشاركاً في غيره .

مولده سنة (٥٢٤هـ) ووفاته سنة (٥٨٢هـ) .

(٣) ومنهم ، وهو من أجلهم ، الامام ابو الحسن علي بن احمد الحرالي ، الاندلسي ، وحرالة قرية من أعمال مرسية ، اخذ عن خلائق كثيرين ، ورحل الى المشرق من أجل طلب العلم حتى برع في كثير من الفنون مثل علوم القرآن والفقه والاصليين والمنطق والطبيعيات والالهيات ، ومنك التمانيف في كثير منها . وكان يقرئ "النجاة" لابن سينا فينقذه عروة عروة . هذا مع الورع ومحنة الدين .

(٤) وضع مصنفاً في تفسير القرآن سماه "مفتاح اللب المقفل

-
- (١) ترجمته في : التكملة لوفيات النقلة ٢/٢٣٣ ، النجوم الزاهرة ٦/٢٠٤ ، سير النبلاء ٢٢/١٨ .
- (٢) ترجمته في : التكملة ١/٢٢٨ .
- (٣) ترجمته في : نفح الطيب ٢/٨٧١ ، عنوان الدراية ص ١٤٣ .
- (٤) في عنوان الدراية : "الباب" بدل "اللب" .

على فهم القرآن المنزل " . وله ممتك في المنطق سماه
"المعقولات الاول " . توفى سنة (٦٣٧هـ) .

(١)
ومنهم الشيخ أبو العباس أحمد بن مسعود بن محمد
القرطبي ، الخرجي ، كان اماما في التفسير والفقه والحساب
والفرائض والنحو واللغة والعروض والطب . له عدة تأليف .
وكانت وفاته سنة (٦٠١هـ) .

(٢)
ومنهم ، أيضا ، الامام الكبير أبو أحمد جعفر بن عبد
الله بن محمد بن سيدبونه ، الخزاعي ، الاندلسي ، أحد الاعلام
المشاهير ، برع في التفسير والحديث والفقه . توفى سنة
(٦٢٤هـ) .

(٣) وفي علم الحديث :

برز علماء أجلاء ، وذلك بتحفيظ من سلاطين الدولة
الموحديّة ، خاصة أيام المنصور ، الذي دعى الناس الى حفظ
الاصليين ، الكتاب والسنة ، وطرح كتب الفروع ، لذا فقد زاد
اهتمام طلبة العلم بهذا العلم وكثر رواه ، وظهر فيه ائمة
مبرزون ، منهم ، وهو من أشهرهم ، محمد بن ابراهيم بن خلف
المعروف بابن الفخار ، كان اماما في الحديث ، مقدما فيه
كان يحفظ صحيح مسلم ، ويمرّد المتون والاسانيد ، مع احاطته
علما بالرجال ، ومشاركة في اللغة والادب . اخذ عن اقطاب
عصره ، واخذ عنه كثير من الائمة ، وقد امتدح له أهل زمانه
بالحفظ والامامة .

مولده سنة (٥١١هـ) ووفاته سنة (٥٩٠هـ) بمراكش .

ومن كبار المحدثين واجلهم ، الامام الحافظ أبو الخطاب
ابن دحية ، وهو مجد الدين عمر بن الحسن بن علي بن محمد
(٤)

-
- (١) ترجمته في : نفح الطيب ٦١٤/٢ .
(٢) ترجمته في : نفح الطيب ٦١٦/٢ ، الاحاطة ٤٦٢/١ .
(٣) ترجمته في : التكملة ٥٤٨/٢ ، التكملة لوقيات النقلة
٢٠٩/١ .
(٤) ترجمته في : نفح الطيب ٩٩/٢ ، عنوان الدراية ص ٢٦٩ .

الكلبي ، الظاهري المذهب ، الاندلسي . كان من كبار المحدثين ، ومن الحفاظ الاثبات ، وكان ، أيضا ، من احفظ اهل زمانه باللغة .

ارتحل الى المشرق ، وهناك اجتمع بعلمائه ، فاختبروا حفظه وضبطه ، وذكروا له احاديث باسانيذ غيروا متونها ، فاعاد المتون المفيرة ، وذكر الاحاديث على ما هي عليه من متونها الاصلية . فآقر له العلماء بالحفظ والاثقان .

له عدة معنفات منها كتاب "التنوير في مولد السراج المنير" وكتاب "المعلم المشهور في فرائد الايام والشهور" وكتاب "النبراس في اخبار خلفاء بني العباس" وغيرها .
مولده سنة (٥٤٧هـ) ووفاته سنة (٦٢٢هـ) .

ومن كبار المحدثين ، أيضا ، حامل راية الرواية بشرق الاندلس ، الامام ابو الخطاب احمد بن محمد بن عمر بن واجب ، القيسي ، من اهل بلنسية ، سمع من خلائق كثيرين ، وشارك في اكثر من فن ، وتبحر في علم الحديث والرواية ، مع رسوخ في الدين والورع ، وكانت الرحلة اليه في زمانه . ولى القضاء في اكثر من جهة فحمدت سيرته .

مولده ببطنسية سنة (٥٢٧هـ) ، ووفاته بمراكش سنة (٦١٤هـ) .

(٢)
ومنهم ، أيضا ، الشيخ احمد بن يوسف بن عبد الله بن سعيد ، من اهل بلنسية ، ويعرف بابن عباد . سمع خلائق ، وكان شيخا صالحا مدوقا ، عارفا بالرواية ، حدث عنه كثيرون .
مولده سنة (٥٤٦هـ) ووفاته سنة (٦١٥هـ) .

(٣)
ومن كبارهم الامام ابو القاسم احمد بن يزيد بن عبد الرحمن بن احمد بن محمد بن احمد بن مخلد ، من ابناء

-
- (١) ترجمته في : التكملة ١٠٦/١ .
(٢) ترجمته في : التكملة ١٠٨/١ .
(٣) ترجمته في : التكملة ١١٥/١ .

المحدث الكبير بقى بن مخلد . سمع من ابن بشكوال والسهيلي وغيرهما ، وأجاز له خلائق . كان من رجالات الأندلس جلالة وكمالا ولى القضاء بمراكش فحمدت سيرته ، وقمده طلاب العلم ، وتنافسوا عليه . مولده سنة (٥٢٧هـ) وفاته بمراكش سنة (٦٢٥هـ) .

(١)
ومنهم الامام أبو القاسم محمد بن علي بن محمد بن ابراهيم بن محمد الحمداني ، من أهل وادي آش ، ويعرف بابن البراق ، سمع من خلائق كثيرين ، وكان محدثا غابطا ، مشاركاً في الأدب ، شاعرا مجيدا ، مشاركاً في الطب ، متفننا في كثير من العلوم .

مولده سنة (٥٢٩هـ) وفاته سنة (٥٩٦هـ) .
(٢)
ومن اكابر المحدثين الامام العلامة أبو عمر أحمد بن هارون بن أحمد بن جعفر بن عات النفزي ، من أهل شاطبة ، سمع من مشايخ بلده ، ورحل الى المشرق ، وسمع أبا الطاهر السلفي ، وأجاز له أبو الفرج ابن الجوزي وغيره .

كان ابن عات هذا من اكابر المحدثين ، وجلة الحفاظ المسندين للحديث والآداب ، يورد الاسانيد والمتون ظاهرا فلا يخل بحفظ شيء منها . كان أهل شاطبة يفتخرون بأبوي عمر ، ابن عبد البر وابن عات . كان ابن عات على سنن السلف الصالح ، يغلب عليه الورع والزهد ، يلبس الخشن ، ويأكل الحشك ، مع قوة بأس وبسالة ، ورباطة جأش في الحروب ، وقد شهد معركة "المقاب" التي هزم فيها المسلمون ، ولم يوجد عقبها لاحيا ولا ميتا ، وذلك سنة (٦٠٩هـ) ، وكان مولده سنة (٥٤٢هـ) . وقد ترك عدة مصنفات منها برنامجيه الذين ذكر

(١) ترجمته في : التكملة ٦٥٦/٢ .

(٢) نفح الطيب ٦٠١/٢ .

فيهما شيوخه وطائفة من مروياته ، سمى أحدهما "النزهة في التعريف بشيوخ الوجهة" والآخر : "ريحانة التنفص وراحة الانفس في ذكر شيوخ الاندلس" .

(١)

ومن كبار المحدثين ، أيضا ، العلامة أبو الربيع سليمان بن موسى بن سالم الحميري الكلاعي ، من أهل بلنسية ، المعروف "بكشير" . ولد سنة (٥٦٥هـ) ، ودرس العلوم المختلفة وأحاط دراية وعلما بالحديث ورجاله ، وأسانيده ومعانيه مع الضبط والحفظ ، كما تبحر في الادب والبلاغة والشعر ، أخذ عن أقطاب عصره مثل أبي بكر بن الجذ ، وأبي عبد الله بن زرقون ، وأبي الوليد بن رشد ، وغيرهم .

صنف التصانيف الكثيرة ، منها "حلية الامالى في الموافقات العوالى" و "الاكتفا في مغازى رمول الله صلى الله عليه وسلم والثلاثة الخلفاء" و "المسلسلات" وكتاب "المصباح" وكتاب "نكتة الامثال ونفثة السحر الحلال" وغيرها واليه كانت الرحلة في عصره للاخذ عنه ، والسمع منه .

وكان الى جانب اشتغاله بالمعلم محبا للجهاد في سبيل الله ، يحضر الفزوات والحروب ، ويشترك بنفسه في القتال ، وكانت آخر معركة حفرها معركة "أنيشة" التي دارت بين المسلمين والنصارى ، والتي انهزم فيها المسلمون شر هزيمة وقتل منهم مقتلة عظيمة ، واستشهد فيها كثير من الفقهاء والعلماء ، من بينهم أبو الربيع ، مقبلا غير مدبر ، والراية بيده ، وهو ينادى المنهزمين "أعن الجنة تفرون ؟" وذلك سنة (٦٣٤هـ) .

(١) ترجمته في : عنوان الدراية ص ٢٧٩ ، المرقبة العليا ص ١١٩ ، سير النبلاء ١٣٤/٢٣ .

(٤) وفى علم الفقه :

برز طائفة عظيمة من الفقهاء ، سواء كانوا مالكيين أو من المجتهدين فى الكتاب والسنة ، فمن فقهاء المالكية الإمام الكبير ، الفقيه الحافظ ، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يحيى بن فرج بن الجد الفهرى ، الأشبيللى . برع فى كثير من الفنون ، وانتهت إليه رئاسة المذهب فى الأندلس ، مع البراعة فى العربية ، وقد مده علماء زمانه حافظ المغرب والأندلس لمذهب مالك بلا منازع . أخذ عنه جلة أهل الأندلس والمغرب ، ورحلوا إليه ، وانتفعوا به . وكانت وفاته سنة (٥٨٦هـ) بأشبيلية .

ومن كبار فقهاء المالكية الإمام أبو بكر بن أبى جمرة وهو محمد بن أحمد بن عبد الملك ، من أهل مرسية . برع فى فنون مده ، خاصة مذهب مالك ، وتقلد القضاء بمرسية وبلنسية وشاطبة وأوريولة وغيرها .

له مصنفات مده ، منها كتاب "نقائج الأفكار ومناهج النظر فى معانى الآثار" ، ألفه عندما أحرق المنصور كتب المالكية ، وكتاب "أقليد الأقليد المؤدى الى النظر السديد" وغير ذلك . توفى بمرسية سنة (٥٩٩هـ) .

ومن أبرز فقهاء المالكية ، أيضا ، الإمام الكبير شيخ المالكية أبو الحسين محمد بن الإمام الكبير أبى عبد الله محمد بن سعيد بن أحمد الأنمارى ، الأشبيللى ، المعروف بابن زرقون . أخذ عن أبيه ، وأبى بكر بن الجد ، وغيرهما من

-
- (١) ترجمته فى : التكملة ٥٤٢/٢ ، المعبر ٩٢/٣ ، شجرة النور الزكية ص ١٥٩ .
 (٢) ترجمته فى : التكملة ٥٦٣/٢ ، سير النبلاء ٢٩٨/٢١ ، شذرات الذهب ٣٤٢/٤ .
 (٣) ترجمته فى : التكملة ٦١٦/٢ ، سير النبلاء ٣١١/٢٢ ، شذرات الذهب ٩٦/٥ .

أقطاب عمره وبرع في الفقه وتبحر فيه ، مع مشاركة في الأدب وقرض الشعر . وقد أخذ عنه أهل عمره ورحلوا إليه .

صنف التسمانييف المفيدة ، منها كتاب "المعلى في الرد على المعلى" رد فيه على ابن حزم في كتابه "المعلى" وكتاب "قطب الشريعة في الجمع بين الصحيحين" وكتاب "فقه حديث بريرة" واختصر كتاب الأموال لأبي عبيد . وغيرها .

توفي سنة (٦٢١هـ) بأشبيلية .

ومنهم اسحاق بن ابراهيم بن يعمر ، المجابري ، الفاسي^(١) سمع بسبحة ، وتفقه بمرسية ، وولى قضاء فاس وسبحة مدة ، وكان فقيها مالكيا متمكنا ، كان يستظهر المدونة . توفي في معركة العقاب شهيدا سنة (٦٠٩هـ) .

ومن الفقهاء الذين قرروا الاحكام من الكتاب والسنة ، ولم يتقيدوا بمذهب معين ، الشيخ الامام الفقيه الحافظ أبو العباس أحمد بن محمد بن مفرج الاشبيلي ، النباتي ، المعروف بابن الرومية . ولد سنة (٥٦١هـ) ، وسمع من ابن زرقون ، وأبى بكر بن الجد ، وأبى ذر الخشني ، وغيرهم . ورحل الى المشرق لطلب العلم ، ثم عاد الى الاندلس .

كان فقيها ظاهريا ، متعمبا لابن حزم ، بعد أن كان مالكيا ، وكان عالما بالحديث ورجاله .

له عدة مصنفات ، منها كتاب "التذكرة" في معرفة شيوخه وكتاب "المعلم بما زاد البخاري على مسلم" .

توفي سنة (٥٣٧هـ) .

ومن كبار فقهاء الظاهرية في ذلك العصر ، الامام أبو الخطاب ابن دحية ، وقاضى القضاة بالمغرب أحمد بن يزيد ... بن بقى بن مخلد الاموي ، وقد مر ذكرهما عند الكلام على

(١) ترجمته في : التكملة ١٩٤/١ .

(٢) ترجمته في : التكملة ١٢١/١ ، سير النبلاء ٥٨/٢٣ ، التكملة لوقيات النقلة ٥٣٠/٣ ، فهرس الفهارس ٤٤٢/١ .

المحدثين .

(١)

ومنهم الشيخ عبد الله بن محمد بن عيسى التادلي ، ولد بفاس ونشأ بالاندلس ، كان فقيها متمكنا ، أديبا شاعرا ، ولاه الأمير يوسف بن عبد المؤمن قضاء مدينة فاس .

توفي بمكناسة سنة (٥٩٧هـ) .

(٢)

ومن كبار فقهاء الظاهرية الإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مروان التلمساني . أصله من ألمرية ، ونشأ بتلمسان مجدا في تحصيل الفقه والادب ، ومال لعلم الظاهر ، وأكثر من مطالعة كتب ابن حزم ، فاشتهر بذلك . وكان مشاركا في الادب ، وقرض الشعر . استعمله المنصور ، فجعله قاضي قضاة ، ثم عزله بعد مدة ، ولما توفي المنصور أعاده الخاسر الى منعه ، فظل فيه الى أن توفي سنة (٦٠١هـ) .

(٥) وفي علم اللغة والنحو :

برز علماء أجلاء ، فحول ، بلغوا الذروة العليا ، ونالوا منه باوفر حظ ، حتى احترق لهم أهل زمانهم بتقديمهم وفصلهم .

فمن هؤلاء العلماء ، وهو من المعظم ، الإمام أبو موسى عيسى بن عبد العزيز الجزولي ، كان أستاذا في النحو واللغة والقراءات ، رحل الى المشرق لطلب العلم ، ثم عاد الى المغرب وتصدر للاقراء بالمرية وغيرها ، وولى الخطابة بمراكش .

أخذ عنه جماعة منهم الشلوبين ، وابن معط .

منذ عدة تمانيف منها كتاب شرح فيه أصول ابن السراج

(١) ترجمته في : التكملة ٩٢١/٢ ، الاعلام ١٢٤/٤ .

(٢) ترجمته في : الغصون الياضنة ص ٢٩ .

(٣) ترجمته في : وفيات الأعيان ٥١٣/٣ ، البلغة ص ١٧٩ ، بغية الوعاة ص ٣٦٩ ، انباء الرواة ٣٧٨/٢ .

ومنف المقدمة فى النحو التى سماها "القانون" التى اثنى فيها بالعجائب التى لم يسبق الى مثلها ، وقد اثنى بهذه المقدمة جماعة من العلماء فشرحوها ، لصعوبة عبارتها ودقة معانيها . توفى سنة (٦١٠هـ) .
(١)

ومنهم أبو الوليد جابر بن محمد بن تام بن أبى أيوب ، الحفرمى ، النحوى ، من أهل اشبيلية ، أخذ علم العربية عن علماء عصره ، وعنى بها ، وتحقق بمعرفتها ، وقعد لأقربائها عن اتساع باع بها ، واطلاع على دقائق معانيها ، ولم يكن فى وقته باشبيلية من يتعاطى اقراء كتاب سيبويه غيره . توفى سنة (٥٩٧هـ) .
(٢)

ومنهم أبو ذر مصعب بن محمد بن مسعود بن عبد الله الخشنى ، من أهل جيان ، ويعرف بابن أبى ركب ، أخذ علم العربية والآداب واللغات عن أقطاب عصره ، وأجاز له كثيرون من بينهم أبو طاهر السلفى .
(٣)

كان رئيسا فى صناعة العربية ، عالما بها ، درسها طيلة حياته ، وقعدته الناس من كل مكان .

له عدة تآليف ، منها معنف فى شرح غريب السيرة لابن اسحاق ، وتآليف فى المروء .

توفى سنة (٦٠٤هـ) ، وولادته سنة (٥٣٥هـ) .
(٤)

ومن فحول هذا الفن أبو الحسن على بن محمد بن على بن خروف ، من أهل اشبيلية ، ويعرف بابن خروف ، درس الكلام والاصول ، وبرع فى العربية وانقطع لها أن أصبح اماما

(١) فى بغية الوعاة وفاته سنة (٦٠٧هـ) وفى انباه الرواة سنة (٦٠٥هـ) .

(٢) ترجمته فى : التكملة ٢٤٨/١ .

(٣) ترجمته فى : التكملة ٧٠٠/٢ ، بغية الوعاة ص ٣٩٢ .

(٤) ترجمته فى : اشارة التعيين ص ٢٢٨ ، سير النبلاء ٢٦/٢٢ الغصون الياض ص ١٣٨ .

ميرزا فيها ، وعد من كبار أئمة النحو ، تندر لأقراؤها وتدريسها طيلة حياته باشبيلية وقرطبة ورندة ، وفاس وسبتة ورحل إلى المشرق لطلب العلم . له عدة معنفات ، منها كتاب شرح فيه كتاب سيبويه ، ومصنف آخر شرح فيه جمل الزجاجى .
(١)
ويعد ابن خروف من نظراء الجزولى . توفى سنة (٦١٠هـ) .
ومن رؤساء هذا الفن ومقدميهم ، العلامة شيخ النحاة زين الدين أبو الحسين يحيى بن عبد المعطى بن عبد النور الزواوى المغربى ، المعروف بابن معط . ولد سنة (٥٦٤هـ) قرا على مشايخ المغرب منهم الجزولى ، ثم رحل إلى المشرق ، وأخذ هناك عن علمائها منهم الامام القاسم بن عساكر . وعكف على دراسة العربية والنحو إلى أن أصبح فيه رئيسا . صنف التماميف المفيدة منها "الالفية" فى النحو ، وكتاب "الأمول" وكتاب "العقود والقوانين" فى النحو ، وكتاب "حواشى على أمول ابن المراج" فى النحو ، وكتاب "شرح الجمل" فى النحو ، وكتاب "شرح أبيات سيبويه" وكتاب "ديوان خطب" وكتاب "المثلث" وله نظم فى القراءات المبع ، كما نظم صحاح الجوهري فى اللغة وكتاب جمهرة اللغة لابن دريد ، وغيرها .

توفى سنة (٦٢٨هـ) .

(٢)
ومنهم اما العربية والنحو فى الأندلس العلامة عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله ، الأزدي ، الأشبيلي ، أبو على الشلوبين . درس القراءات والآداب واللغات ، وأخذ الحديث ، لكن غلب عليه دراسة العربية والنحو ، فانقطع لها ، حتى مار من أجل علمائها ، ذائع الميث فى أنحاء المغرب والأندلس بل حتى فى المشرق . تندر لأقراء العربية والنحو مدة طويلة ،

(١) فى إشارة التعيين وفاته سنة (٦٠٩هـ) ، وفى الغصون اليائمة وفاته سنة (٦٠٤هـ) .

(٢) ترجمته فى : سير النبلاء ٢٢/٢٢٤ ، بغية الوعاة ص ٤١٦ انباه الرواة ٤٤/٤ .

(٣) ترجمته فى : إشارة التعيين ص ٢٤١ ، البلغة ص ١٧٢ .

قريبا من ستين عاما ، وكانت الرحلة اليه .
 له عدة تآليف منها "شرح الجزولية" وكتاب "التوطئة"
 واملأ على سيبويه ، وغيرها .
 مولده سنة (٥٦٢هـ) ، ووفاته سنة (٦٤٥هـ) .
 (٦) أما في ميدان الادب والشعر :

فقد زحرت الاندلس والمغرب بأعداد وافرة من الادباء
 والشعراء المجيدين ، منهم :
 (١) أبو بحر صفوان بن ادريس بن ابراهيم ، الحجيبى ،
 من اهل مرسية ، درس الادب والحديث ، وبرع فى النثر والنظم
 كان من جلة الادباء البلغاء ، والكتاب الشعراء ، له رسائل
 بديعة وقصائد جلييلة ، جمع ماسد منها فى كتاب سماه "عجالة
 المحتفز وبداية المستوفز" .

ولد سنة (٥٦١هـ) ، وتوفى سنة (٥٩٨هـ) .
 (٢) ومنهم محمد بن عيسى بن محمد بن أمبغ ، من اهل قرطبة
 ويمرّف بابن المناكب ، كان عالما بالادب وقرض الشعر ملما
 بعلم اللغة مع التمكن بالفقه . له أراجيز كثيرة فى أكثر
 من فن ، منها "الدرة السنية فى المعالم السنية" .

مولده سنة (٥٦٣هـ) ، ووفاته سنة (٦٢٠هـ) .
 (٣) ومن اعظم ادباء عصره وأبرز شعرائه ، أبو بكر محمد بن
 أحمد بن الصابونى المدفى ، من اهل اشبيلية .
 قال عنه فى اختصار القدح المعلى : "شاعر اشبيلية
 الذى لم تكن الاشارة بها فى هذا الشأن الا اليه ، ولااحالة ،
 فى غيرها من البلدان ، متى جرى ذكر شعراء الاندلس فى عصره ،

(١) ترجمته فى : التكملة ٧٦٨/٢ .
 (٢) ترجمته فى : التكملة ٦١١/٢ .
 (٣) ترجمته فى : اختصار القدح المعلى ص ٦٩ ، فسوات
 الوفيات ٣٤٢/٢ ، المغرب فى حلى المغرب ٢٦٨/١ .

(١) الا عليه " . وقال عنه ابن الأبار : "ذهبت الآداب بذهابه ،
(٢) وختمت الأندلس شعراءها به " .

نظم الكثير في مدح الولاة والأمراء .
(٣) وكانت وفاته بالاسكندرية سنة (٦٣٦هـ) في أثناء رحلته
الى المشرق .

(٤) ومن أجلمهم أيضا ، العلامة أبو الحسن سهل بن محمد بن
سهل بن محمد بن مالك الأزدي الغرناطي .

سمع من عدة علماء مثل ابن كوشر وابن الجدي وغيرهما .
كان من جلة العلماء والأئمة البلغاء الخطباء .
قال عنه في اختصار القديح المعلى : "لو لم تات غرناطة
الا بهذا الجليل المقدار لكان حسبها في العلم والجود
والرياسة ، وجميع أنواع الافتخار " .

كان حاذقا في نظم الشعر ومناجته ، مدح به الولاة
والأمراء . توفي سنة (٦٤٠هـ) عن إحدى وثمانين سنة .

(٥) ومن فحول الشعراء ، شاعر بلنسية ، أبو الحسن علي بن
محمد بن أحمد بن حريق المخزومي البلنسي .

قال عنه ابن الأبار : "هو شاعر بلنسية ، مستبحر في
الآداب واللفات ، حافظ لأشعار العرب وإيامها ، شاعر مفلح " (٦)
اعترفت له البلغاء بالسبق . له ديوان شعر .

توفي سنة (٦٢٢هـ) عن إحدى ومبعمين سنة .
(٧) ومن أعظم الشعراء والمعلم محمد بن إدريس بن علي ، من

-
- (١) اختصار القديح المعلى ص ٦٩ .
(٢) فوات الوفيات ٣٤٢/٢ .
(٣) في فوات الوفيات وفاته سنة (٦٤٠هـ) وفي المغرب سنة (٦٣٨هـ) .
(٤) ترجمته في : اختصار القديح المعلى ص ٦٠ ، سير النبلاء ١٠٣/٢٣ .
(٥) ترجمته في : سير النبلاء ٢٢/٢٩٥ ، بغية الوعاة ص ٣٤٦ فوات الوفيات ١٤١/٢ .
(٦) سير النبلاء ٢٢/٢٩٦ .
(٧) ترجمته في : المحمدون من الشعراء ص ١٤٦ ، وانظر :
عصر المرابطين ٦٩٢/٢ .

أهل جزيرة شقر ، ويعرف بمرج الكحل ، كان ذائع الميث في
سائر أنحاء الأندلس ، أخذ عن جمع من مشايخ عصره ، مثل أبى
الربيع بن سالم ، وغيره . توفى سنة (٦٢٤هـ) .
(٧) وفى الطب :

برز جماعة من أقطاب هذا العلم ، في ذلك العصر ، من
أشهرهم وأعلمهم العلامة أبو بكر محمد بن عبد الملك بن زهر
بن عبد الملك الأيادى الأشبيلية .

ولد ونشأ بمدينة اشبيلية ، وأخذ العلوم المختلفة ،
وحرص على أخذ الطب ، فأخذه عن جده وأبيه ، الى أن بلغ فيه
الغاية ، مع مشاركة في اللغة والأدب والشعر .

وكان ملازماً للشرع ، ديناً عادلاً ، مع بعد الميث وعلو
المرتبة والسقاء والعفة . توفى بعراكش سنة (٥٩٥هـ) .

ومن المشتهرين في فن الطب عبيد الله بن محمد بن عبيد
الله ، المذحجى من أهل باغة ، أخذ الطب عن جماعة من أعيان
عصره ، حتى مر به ، وكان آباؤه كلهم أطباء فاستفاد منهم
هذا العلم . وكان بالإضافة الى هذا مشاركاً في التربية
والآداب والقراءات .

ولد سنة (٥٢٨هـ) وتوفى سنة (٦١٢هـ) .
(٣)
ومنهم محمد بن على بن أحمد بن عبد الرحمن القرشى ،
الزهري ، من أهل اشبيلية ، درس الطب ومهر فيه ، وكان
يقمده الحكام والكبراء للعلاج . توفى سنة (٦٢٣هـ)
(٤)
ومنهم عبد الميز بن مسلمة الباجى . كان من أعيان

-
- (١) ترجمته في : عيون الأنباء ١٠٩/٣ ، سير النبلاء ٣٢٥/٢١ .
(٢) ترجمته في : بغية الوعاة ص ٢٢٠ .
(٣) ترجمته في : عيون الأنباء ١٣٠/٣ ، وانظر : عصر
المرابطين ٧١٤/٢ .
(٤) ترجمته في : عيون الأنباء ١٣٠/٣ .

الاندلس وأجلاؤها ، ويعرف بابن الحفيد ، كان ماهرا في صناعة الطب مشاركاً في الأدب ، كان من أطباء الأمير المستنصر بالله الموحدى . وتوفي في دولته بمراكش .

(١)
ومنهم أبو الحجاج يوسف بن موراطير ، من شرقي الأندلس ، وموراطير قرية قريبة من بلنسية . كان أبو الحجاج ماهراً في صناعة الطب ، خبيراً بها ، مزاولاً لها ، محمود السيرة ، عالماً بالأمور الشرعية ، سمع الحديث ، وقرا المدونة ، وكان بالإضافة إلى ذلك أديباً شاعراً . عمراً أبو الحجاج طويلاً ، فقد خدم بصناعة الطب الأمير المنصور ثم من بعده ابنه الناصر ، ومن بعده المستنصر بن الناصر . توفي بمراكش في دولة المستنصر .

(٨) وفي علم الكلام :

برز طائفة كبيرة فيه ، منهم :

(٢)
أحمد بن محمد بن عبد الملك بن أبي حمزة ، من أهل مرسية ، كان متبحراً في علم الكلام والفقه وأصوله ، تولى القضاء بغير جهة من جهات مرسية . توفي سنة (٦١٠هـ) .
(٣)
ومن المبرزين في هذا الفن الإمام أبو إسحاق إبراهيم ابن يوسف بن محمد بن دهان ، الأوسى ، من أهل مالقة ، وسكن مرسية ، ويعرف بابن المرأة . كان ماهراً في علم الكلام أصاباً فيه مشاركاً في الفقه والأدب . له عدة مصنفات ، منها شرح الإرشاد للجويني ، وكتاب في مسائل الإجماع .

توفي سنة (٦١١هـ) .

(٤)

ومنهم ، أيضاً ، محمد بن عبد الكريم الفندلاوي ،

(١) ترجمته في : هيون الأنباء ١٢٧/٣ .

(٢) ترجمته في : التكملة ١٠٥/١ .

(٣) ترجمته في : التكملة ١٦٤/١ .

(٤) ترجمته في : التكملة ٦٨١/٢ .

الفاسى المعروف بابن الكتانى ، كان اماما مقدما فى علم الكلام ، وأصول الفقه ، وقد مكف على تدريسهما طيلة حياته ، وكان بالإضافة الى ذلك مشاركا فى الادب . له نظم فى أصول الفقه . تولى سنة (٥٩٦هـ) بفاس .

(١) ومنهم أبو محمد عبد الله بن باديس بن عبد الله اليعصبى ، من أهل جزيرة "شقر" ، وسكن بلنسية ، ثم رحل الى اشبيلية وأخذ عن مشايخها ، ثم رحل الى مدينة فاس ، فأخذ بها علم الكلام عن علمائها ، وقام بتدريسه فى المغرب والاندلس . كانت وفاته سنة (٦٢٢هـ) .

(٢) ومن فحول هذا الفن ، الامام أبو عبد الله محمد بن ابراهيم ، المهرى ، الشهير بالاصولى ، من أهل بجاية ، رحل الى المشرق لطلب العلم . كان امام وقته فى علم الكلام وأصول الفقه . ولى قضاء بعض المدن بالاندلس وبجاية . اعتنى باملاح "المستقى" لأبى حامد الغزالى ، وازالة ما فيه من تحريف ، وله عليه تقييد مفيد .

وامتحن بقرطبة سنة (٥٩٣هـ) مع ابن رشد .

وكانت وفاته سنة (٦١٢هـ) .

(٩) أما فى الفلسفة وعلوم الاوائل :

فقد ظهر أعظم فلاسفة الاسلام وأجلهم فى ذلك العصر ، نذكر منهم :

(٣) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل ، القيسى من أهل وادى آش . درس الفقه والحديث واللف على أقطاب عصره ، ومال الى دراسة الفلسفة والحكمة ، وعلوم الاوائل

(١) ترجمته فى : التكملة ٨٩٣/٢ .

(٢) ترجمته فى : عنوان الدراية ص ٢٠٨ ، التكملة ٦٨٤/٢ .

(٣) أنظر ترجمته فى : الاحاطة ٤٧٨/٢ ، عصر المرابطين ٧١٩/٢ ، تاريخ فلاسفة الاسلام ص ٩٧ .

مأخذها عن ابن باجة وغيره ، حتى برع فيها وفي الطب ، فعينه الأمير يوسف بن عبد المؤمن طبيبه الخاص لما تولى الحكم ، وكان بالاضافة الى ذلك شاعرا مجيدا . ولما تولى الأمير يوسف استمر ابن طفيل طبيبا خاصا لولده الأمير يعقوب المنمور .

له عدة مصنفات في الطب والحكمة ، منها رسالة "هي بن يقظان" و "أسرار الحكمة المشرقية" و "الأرجوزة الطبية المجهولة" و "رسالة في النفس" . توفي بمراكش سنة (٥٨١هـ) . ومنهم العلامة ، فيلسوف الوقت أبو الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي المعروف بابن رشد الحفيد . ولد سنة (٥٢٠هـ) ، وأخذ عن أقطاب عصره ، حتى برع في كثير من الفنون مثل الفقه والعربية ، والطب ، والفلسفة ، وعكف على علوم الأوائل وانقطع اليها ، حتى أصبح فيها اماما مبرزاً .

عينه الأمير يوسف الموحدى طبيبا خاصا له الى جانب ابن طفيل ، ومن بعده كان طبيبا لابنه يعقوب المنمور .

وبقى ابن رشد موضع احترام وتقدير ورعاية المنمور الموحدى مقربا اليه ، الى أن وقعت الفتنة التي افتعلها بعض حاسديه والتي رموا فيها ابن رشد وبعض زملائه وطلابهم بالالحاد والمروق من الدين ، فكان نحيبها محاكمة ابن رشد ونفيه عن قرطبة الى "اليسانة" على مقربة من غرناطة ، وقضى ابن رشد في منفاه قرابة ثلاثة أعوام ، ثم عفا عنه المنمور وردّه الى سابق منمبه ، غير أنه لم يمكث سوى فترة يسيرة ، وتوفي بعدها سنة (٥٩٥هـ) .

ولابن رشد عدة تأليف منها "بداية المجتهد" في الفقه

(١) ترجمته في : عيون الأنباء ١٢٢/٣ ، سير النبلاء ٣٠٧/٢١ التكملة لوفيات النقلة ٣٢١/١ .

و"الكليات" فى الطب ، و "مختصر المستقصى" فى الأصول ،
و"شرح أرجوزة ابن سينا" فى الطب ، و"المقدمات" فى الفقه ،
وكتاب "الحيوان" ، وكتاب "جوامع كتب أرسطوطاليس" ، و"شرح
كتاب النفس" ، وكتاب فى المنطق ، وكتاب "تهافت
التهافت" وكتاب "مناهج الأدلة" وكتاب "فصل المقال فيما بين
الشريعة والحكمة من الاتصال" وغيرها .

(١)
ومنهم الطبيب اليهودى موسى بن ميمون بن عبد الله ،
القرطبى ، الأندلسى الأسرائيلى . ولد سنة (٥٣٠هـ) بقرطبة ،
ودرس بها علوم الاوائل ، والرياضيات ، والفلسفة ، والطب
على أقطاب عصره . كان ممن تظاهروا بالاسلام لما خير الامير
عبد المؤمن بن على ، آخر أيامه ، أهل الذمة بين الاسلام او
القتل ، الا أنه استطاع الفرار والرحيل الى مصر ، سنة
(٥٦١هـ) وهناك أظهر اليهودية ، واستطاع الوصول الى
السلطان صلاح الدين الأيوبنى ، فعينه طبيباً خاصاً له .
وكانت وفاة ابن ميمون سنة (٦٠٢هـ) بالقاهرة .

له عدة مؤلفات فى الفلسفة والطب ، من ذلك كتاب "شرح
المعار" وعدة شروح لكتب جالينوس ، وكتاب "دلالة الحائرين"
فى شرح فلسفة أرسطو وغيرها .

(٢)
ومنهم أحمد بن عتيق بن الحسن بن زياد بن فرج ، أصله
من المرية ، وسكن بلنسية ، وكنيته أبو جعفر ، ويعرف
بالذهبى . كان عالماً متمكناً فى الفلسفة وعلوم الاوائل ،
والطب ، فقيهما مبرزاً ، متمكناً فى الأصول . كان آية فى
الحفظ والذكاء والفهم وحسن الاستنباط . خدم المنصور بالطب

(١) ترجمته فى : عيون الانباء ١٩٨/٣ ، عصر المرابطين
٧٢٣/٢ .

(٢) ترجمته فى : عصر المرابطين ٦٦٥/٢ ، عيون الانباء
١٢٢/٣ ، وقد جعل اسمه : "أحمد بن جريج" ووفاته سنة
(٦٠٠هـ) . والغمون اليانعة ص وقد جعل اسمه
"أحمد بن عتيق بن جرج" .

وكذلك خدم ابنه الفاصر . ولما وقعت فتنة ابن رشد ، كان
أبو جعفر الذهبي من المتهمين معه ، فاختفى خوفا على نفسه
إلا أنه عاد فظهر بعدما طمأنه المنصور . توفى بجليمان سنة
(٦٠١هـ) .

(١٠) أما في التصوف :

(١)
فقد برز جمع من العلماء ، من أشهرهم إبراهيم بن
محمد بن خلف بن سوار ، من أهل بلقيع من أعمال المريا
ويعرف بابن الحاج . درس الحديث والقراءات والأدب ، ومال
إلى التصوف ، وبرع فيه ، وأقبل الناس إليه من كل صوب
وكثر الازدحام عليه ، فنفاه الوالي إلى المغرب . توفى
بمراكش سنة (٦١٦هـ) .

(٢)
ومنهم محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن العربي
المعافري ، من أهل اشبيلية ، أخذ بـاشبيلية وقرطبة عن
علماء عصره ، ثم رحل إلى المشرق لطلب العلم ، فأخذ عن أبي
طاهر السلفي وغيره من أكابر العلماء . سلك طريق التصوف ،
وآثر الزهد ، والانقطاع عن الدنيا . توفى سنة (٦١٧هـ) .
ومن كبار صوفية ذلك العصر الإمام الكبير جعفر بن عبد
الله بن محمد بن سيد بونه ، الخزاعي ، الأندلسي ، كان شيخ
المتصوفة في عصره .

ومن كبارهم أيضا ، الإمام أبو الحسن علي بن أحمد
الحرالي .

وقد مر ذكر هذين المعلمين عند الكلام على المفسرين .
(٣)
ومنهم الشيخ أبو علي حسن بن علي بن المميلي . كان

-
- (١) ترجمته في : التكملة ١٦٦/١ .
وأنظر : نفح الطيب ١٧٤/٥ .
(٢) ترجمته في : التكملة ٦٠٣/٢ .
(٣) ترجمته في : عنوان الدراية ص ٣٣ .

يسمى أبا حامد المغير ، لاشتغاله بالتموف . ألف بعض التآليف فى هذا الفن منها كتاب " التحفكر فيما يشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات " سلك فيه طريقة الغزالى فى كتابه " الاحياء " . توفى سنة (٥٨٠هـ) .

ومن أقطابهم الشيخ أبو زكريا يحيى بن أبى على (١) المشتهر بالزواوى من أهل بجاية ، أخذ عن علماء عصره ، ثم ارتحل إلى المشرق ولقى هناك مشايخ الفقه والحديث والتموف فأخذ عنهم ثم رجع إلى بجاية وجلس بها لنشر العلم ، فكان يدرس الحديث والفقه وعلوم التذكير ، فاجتمع الناس حوله وانتفعوا به . توفى سنة (٦١١هـ) .

ومنهم محمد بن عبد الله بن محمد بن خلف بن قاسم (٢) الانصارى ، من أهل بلنسية ، درس الفقه والآداب والقراءات ، وغلب عليه التموف ، فأنقطع له . وألف فيه بعض التآليف منها كتاب " نسيم الصبا " فى الوعظ ، وكتاب " النفوس الزكية فى الخطب الوعظية " وغيرها . توفى سنة (٦٤٠هـ) .

ومن أقطابهم وأشهرهم الإمام الكبير أبو مدين شعيب بن الحسين الاندلسى ، أصله من ناحية من أعمال اشبيلية ، جال وساح ورحل إلى أكثر من جهة ، واستوطن بجاية . كان من أهل العمل والاجتهاد ، منقطع النظير فى العبادة والنسك . اشتغل بالتموف وانقطع له ، حتى فدا أستاذا شهيرا ذائع السميت فيه توفى بتلمسان سنة (٥٩٤هـ) .

(١) ترجمته فى : عنوان الدراية ص ١٢٧ ، الوفيات لابن قنفذ ص ٣٠٦ .

(٢) ترجمته فى : التكملة ٦٥١/٢ .

(٣) ترجمته فى : عنوان الدراية ص ٢٢ ، سير النبلاء ٢١٩/٢١ الوفيات لابن قنفذ ص ٢٩٧ ، طبقات الشعرائى ١٥٤/١ .

المبحث الرابع

مدى تأثير ابن عربى بهذه الأحوال

ان الأحوال والظروف التى تمر بها المجتمعات الانسانية سواء السياسية ، أو الاجتماعية ، أو العلمية ، أو غير ذلك لابد وان يظهر أثرها فى أفراد هذا المجتمع ، فيظهر أثرها فى سلوكهم ، وتمرقاتهم ، ومعارفهم وعلومهم ، وأوضاعهم ، وأحوالهم . فعلى سبيل المثال حيث وجد العلم ، وتوفرت المدارس العلمية ، وجدت شعبا متعلما مثقفا ، وحيث أهملت المدارس العلمية ، ولم يعتنى بالعلم ، وجدت شعبا يسوده الجهل .

وكذا يقال فى الحالة السياسية ، التى يمر بها هذا المجتمع ، فان كان مجتمعا آمنا مستقرا ، ظهر أثر ذلك على أفراد الشعب ، وان كان مجتمعا تموده الفوضى والاضطرابات والحروب ، وتعمك به رياح الفتن والمؤامرات ، انعكس ذلك كله على أفراد الشعب فتجد فيهم الخوف والحذر ، والتحيظ ، وعدم الاستقرار ، واللجوء الى الهجرة والفرار من الوطن سعيا لتأمين سبل حياتهم وحياة أسرهم .

وكذا الأحوال الاجتماعية التى يمر بها هذا المجتمع ، فان كان مجتمعا اسلاميا بعيدا عن تناول المنكرات واللعو المحرم ، وتناول العادات السيئة البعيدة عن روح الدين ، وتحاطى أسباب الفجور والمعاصى ، ظهر أثر ذلك كله فى أفراد المجتمع ، فتجد النزاهة والعفة والمروءة وصدق العمل والحديث فيما بين أولئك الأفراد ، وان العكس فالعكس .

والظروف التى مر بها المجتمع الاندلسى ابان عمر ابن عربى ، خاصة فيما يتعلق بالأحوال السياسية ، كانت ظروفًا عميقة للغاية ، إذ كان يتطاحنه المراع والتمزق والثورات ،

والمؤامرات ، سواء من الداخل ، أو من الخارج ، والمتمثل بالحروب التى تشنها الممالك النمرانية المجاورة ، مما جعل المجتمع الأندلسى مجتمعا غير متماسك ، وغير آمن ، الأمر الذى حدى بكثير من الأهل إلى الهجرة إلى العدو المغربية بحثا عن موطن آمن ومستقر ، وكان من بين هؤلاء المهاجرين كثير من العلماء ، منهم ابن عربى ، الذى يمكن القول أن من أسباب رحلته عن الأندلس ، تلك الغوضى السياسية والحروب الدائمة المستمرة ، فدفعته تلك الظروف إلى البحث عن مكان آمن ، خصب لنشر آرائه ومبادئه ، فكانت رحلته إلى المشرق الإسلامى ، إلى مصر ومكة ، والعراق ، والشام ، حيث استقر به الخوى .

وقد كان موقف ابن عربى من تلك الظروف السياسية ، التى مر بها المجتمع الأندلسى ، موقفا سلبييا ، إذ لم يشارك فيها ، ولا فى الحروب والمؤامرات ، أو ما أشبه ذلك ، ولا شارك فى تحمل شيء من المهام السياسية آنذاك ، باستثناء حالة واحدة ، أن صحت أن تكون مشاركة سياسية منه ، وهو أنه عمل كاتباً لبعض سلاطين أو أمراء الموحدين ، فترة يسيرة من الزمن ، ثم ترك ، ورحل بعدها إلى المشرق .

وقد كان للأحوال الاجتماعية فى الأندلس ، الأثر الكبير فى توجيه ابن عربى إلى طريق التموف والسلوك ، حيث كان البذخ والحرف والاسراف فى الملذات والشهوات ، وظهور دور اللهو والفساد ، وتماطى المحرمات والمنكرات ، وتغشى ورواج سوق الفانيات ، وغير ذلك من الأمور التى يتعاطاها المجتمع الأندلسى آنذاك ، متفشيا ومنتشرا ، والتى كانت حكومة الدولة الموحدية تحاربه باستمرار ، وتنزل العقوبة الشديدة بأهلها . فكانت حملات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تظهر

من حين لآخر لمحاربتها ومنعها . وقد أحدث ، هذا الاسراف في اللهو المحرم ، ردة فعل عند كثير من العلماء ، الذين التجؤا الى التصوف والسلوك ، مونا لانفسهم من مقاربة شيء من تلك المحرمات . وربما كان لحملات الدولة الموحدية في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أثره الملموس في توجيه أفراد المجتمع الاندلسي ، بشكل غير مباشر ، الى سلوك طريق الزهد والعبادة والتصوف .

أما فيما يتعلق بتأثر ابن عربي بالحالة العلمية في عصره ، فهو أمر ظاهر وملحوس ، حيث أقبل ابن عربي على دراسة حتى انواع العلوم التي كانت رائجة في عصره ، في المراكز التعليمية في الاندلس ، سواء العلوم العقلية ، كالتفسير والحديث والفقه ، واللغة الخ ، أو العلوم العقلية ، كالفسفة ، والحكمة ، وعلم الكلام ، والفلك ، والطب ... الخ . ووجه منايته أكثر ماوجهها الى علم التصوف الذي أخذ جل اهتمامه وتفكيره . وكيف لا يتأثر من رزق التميؤ العلمي من فطنة وذكاء وقوة فهم ، بالحالة العلمية في عصره والاندلس كانت آنذاك من أعظم المراكز العلمية في العالم ؟

الفصل الثاني

حياة ابن عربي

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : حياته الاجتماعية

المبحث الثاني : حياته العلمية

المبحث الثالث : مذهب الفقه وعقيدته

المبحث الرابع : منغاته ووفاته

الفصل الثاني

حياة ابن عربي

المبحث الاول

في حياته الاجتماعية

المطلب الاول : اسمه ونسبه وكنيته ولقبه

(١)

هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد

(١) مصادر ترجمته :

- * البداية والنهاية ١٥٦/١٣ .
- * شذرات الذهب ١٩٠/٥ .
- * الوافي بالوفيات ١٧٣/٤ .
- * العقد الثمين ١٦٠/٢ .
- * الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين
- * غاية النهاية ٢٠٨/٢ .
- * التكملة لوفيات النقلة ٥٥٥/٣ .
- * طبقات الشعرائي ١٨٨/١ .
- * عنوان الدراية ص ١٥٦ .
- * فوات الوفيات ٤٧٨/٢ .
- * نفح الطيب ١٦١/٢ .
- * طبقات المفسرين للسيوطي ص ١١٣ .
- * طبقات المفسرين للداودي ٢٠٤/٢ .
- * سير الاولياء ص ١٢٦ .
- * مرآة الجنان ١٠١٠/٤ .
- * مرآة الزمان ٧٣٦/٨ .
- * آثر البلاد ص ٤٩٧ عند حديثه عن اشبيلية .
- * الذيل على الروضتين ص ١٧٠ .
- * سير أعلام النبلاء ٤٨/٢٣ .
- * المعبر ٢٣٣/٣ .
- * ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣ .
- * لسان الميزان ٣١١/٥ .
- * النجوم الزاهرة ٣٣٩/٦ .
- * التكملة ٦٥٢/٢ .
- * روضات الجنات ٥١/٨ .
- * طبقات الاولياء ص ٤٦٩ .
- * المستفاد من ذيل تاريخ بغداد ٢٨/١٩ .
- * المختصر المحتاج اليه من تاريخ الديبشي ٥٨/١٥ .
- * التاج المكلل ص ١٧٤ .
- * هدية العارفين ١١٤/٢ .
- * جامع كرامات الاولياء ١٩٨/١ .
- * الاعلام ٢٨١/٦ .
- * فهرس الفهارس ٣١٦/١ .
- * تاريخ فلاسفة الاسلام ص ٢٩١ .

=

(١) عبد الله الطائي ، الحاتمي ، الاندلسي ، المرسى ، ثم
الدمشقي .

(٢) ينتهي نسبه الى عبد الله بن حاتم أخى عدى بن حاتم .
(٣) ويعرف "بابن عربى" بالتذكير عند أهل المشرق ، تفريقا
بينه وبين القاضي أبى بكر بن العربى .
(٤) كما يعرف أيضا "بابن سراقه" عند أهل الاندلس .
(٥) ويعرف أيضا "بالحاتمي" .
(٦)

وقد صرح "ابن عربى" نفسه فى كتابه "محاضرة الابرار"
بأنه من ولد حاتم الطائي ، حيث ذكر فيه قصة لحاتم الطائي
فقال : "نزل على جدى حاتم الطائي ضيف ، ولم يحضره القرى
فنحر ناقة الضيف ، وعشاه ، وغداه " وقال ، أيضا ،
(٧) "حدثنا أبو ذر ، وقد وقع ذكر حاتم طى ، فقال لى : ذكر من

-
- = * اليواقيت والجواهر ١/١ وما بعدها .
* تاريخ الاسلام ورقة ١/١٥٣ - ١/١٥٦ .
ومن الدراسات الحديثة التى كتبت فيه :
ابن عربى حياته ومذهبه لأسين بلاشيو ، وكتاب "محيى
الدين ابن عربى" لمؤلفه طه عبد الباقي سرور ، وكتاب
"الشيخ الأكبر محيى الدين" لمحمود الغراب ، وكتاب
"الروحية عند محيى الدين بن عربى" للدكتور على عيسى
الجليل رافى ، وغيرها .
(١) فى الدر الثمين بدل "عبد الله" "على" ، وفى هدية
العارفين بدل "عبد الله" "محمد بن عبد الله" . وهو
خلاف ما فى باقى المصادر التى اتفقت على نسبه المذكور
أعلاه .
(٢) هو حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحضر بن امرئ
القيس بن عدى بن أخزم . ولأعقب لحاتم إلا من قبل ابنه
عبد الله .
جمهرة أنساب العرب ص ٤٠٢ .
(٣) عند أهل المغرب يعرف "بابن العربى" بالتعريف .
أنظر : الدر الثمين ص ٢١ ، التكملة لوفيات النقلة
٥٥٥/٣ ، نفح الطيب ١٧٥/٢ ، عنوان الدراية ص ١٥٦ .
(٤) أبوبكر بن العربى (٤٦٨ - ٥٤٣) .
هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد ، المعروف بابن
العربى ، الاندلسي ، المالكي ، الحافظ المشهور .
ترجمته فى : أبجد العلوم ١٤٩/٣ ، طبقات الحفاظ ص ٤٦٨ .
(٥) أنظر : عنوان الدراية ص ١٥٦ .
(٦) محيى الدين بن عربى ص ١٢ .
(٧) محاضرة الابرار ٤٤١/١ .

(١) أخبار جدك ، أنه لما مات ، يعنى حاتما ، الخ " .

وقال أيضا :

انى قمت لدين الله أنصره والنصر منه كما جاء فى الكتب
لأننى حاتمى الأصل ذو كرم من طيء عربى عن أب فــــــأب (٢)

وأما كنيته فانه يكنى "أبا بكر" و "أبا عبدالله" . (٣)

ويلقب بـ "محيى الدين" ، و "القشيرى" و "الشيخ

الأكبر" و "سلطان العارفين" و "ابن أفلاطون" و "الكبريت (٤)

الأحمر" و "الحكيم الأعلى" و "خاتم الأولياء" . وغير ذلك . (٥)

-
- (١) محاضرة الأبرار ٤٤١/١ .
(٢) ديوان ابن عربى ص ٢٥٩ .
(٣) أكثر المصادر على أن كنيته "أبو بكر" وهو المشهور ، وقد ذكرها ابن عربى فى رسالة رواح القدس ص ٤٨ ، إلا أن بعض المصادر أشارت الى كنيته الثانية ، أنظر على سبيل المثال : البداية والنهاية ١٥٦/١٣ ، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد ٢٨/١٩ ، عنوان الدراية ص ١٥٦ ، الذيل على الروضتين ص ١٧٠ .
وقد ذكر ابن عربى كنيته هذه ، أيضا ، فى الفتوحات ، وذلك حينما خاطبه شيخه أبو المباسم العريبى ، بعد حوار دام بينهما ، فقال له شيخه : "يا أبا عبد الله أحتاج معك إذا ذكرت لك مسألة ، يقف خاطرك عن قبولها الى الخضر يحمرض اليك ، يقول لك : مدق فلانا فيما ذكره لك " .
الفتوحات ١٨٦/١ ص ٣ .
(٤) الكبريت : هو الياقوت الأحمر . اللسان : مادة "كبرت" . والياقوت أنفس الجواهر وأغلاها ، وهو أنواع ، منها الأبيض والأصفر والأحمر وغير ذلك ، والأحمر أفضلها وأغلاها وأندرها .
أنظر : الجماهر فى معرفة الجواهر ص ٣٢ ، نخب الذخائر ص ٢ .
(٥) أنظر هذه الأقناب فى كل من : الدر الثمين ص ٢١ ، التاج المكلل ص ١٧٤ ، ابن عربى حياته ومذهبه ص ٥ ، مقدمة الدكتور مصطفى غالب لتفسير القرآن الكريم لابن عربى ، تاريخ الفكر الاتدلى ص ٣٧١ ، طبقات المعشرين للداودى ٢٠٧/٢ ، تاريخ الاسلام ورقة ١/١٥٣ .

المطلب الثانى : مولده وموطنه ونشأته وأسرته

ولد "ابن عربى" ليلة الاثنين ، سابع عشر من رمضان سنة
ستين وخمسمائة بمرسية من بلاد الأندلس فى عهد خلافة
"المستنجد بالله" العباسى فى المشرق ، وكان يحكم شرق
الأندلس (مرسية وبلنسية) آنذاك السلطان الشائر محمد بن سعد
بن مردنيش .

وقد ذكر ابن عربى الزمان الذى ولد فيه ، حيث قال :
"وفى زمان هذا الخليفة (يعنى المستنجد بالله) ولدت أنا
بمرسية ، فى دولة السلطان أبى عبد الله محمد بن سعد بن
مردنيش ، فكنت اسمع الخطيب يوم الجمعة ، يخطب بالمسجد
باسم المستنجد بالله " .^(١)

وقال أيضا : "نادى بعض الرعايا سلطان كبيراً بمرسية ،
فلم يجبه السلطان ، فقال الداعى كلمنى ، فان الله تعالى
كلم موسى ، فقال له السلطان : حتى تكون أنت موسى ، فقال
له الداعى : حتى تكون أنت الله ، فمسك السلطان له فرسه
حتى ذكر له حاجته فقفاها . كان ذلك السلطان ، صاحب شرق
الأندلس ، يقال له محمد بن سعد بن مردنيش ، الذى ولدت أنا

(١) انظر : نفح الطيب ١٦٣/٢ ، الدر الثمين ص ٢٢ .
وقد نسى هذان الممدران على تاريخ ولادته على التحديد
بالشهر واليوم ، أما بقية المصادر فبعضها ذكر السنة ،
وبعضها الآخر ذكر معه الشهر .
(٢) مرسية : بضم أوله ، وسكون الراء ، وكسر السين .
مدينة بالأندلس ، بناها الأمير عبدالرحمن بن الحكم بن
هشام الأموى سنة (٢١٦هـ) وهى قاعدة تدمير . وبها كان
منزل ابن مردنيش ، وانبهرت فى زمانه حتى صارت قاعدة
الأندلس .

انظر : معجم البلدان ١٠٧/٥ ، الروض المعطار ص ٥٣٩ .
(٣) هو الخليفة يوسف المستنجد بالله بن محمد المقتفى لأمر
الله بن أحمد المستظهر بالله . ولد سنة (٥١٨هـ) ،
وبويح له بالخلافة سنة (٥٥٥هـ) وتوفى سنة (٥٦٦هـ) .
انظر : تاريخ الخلفاء ص ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، الأنباء فى تاريخ
الخلفاء ص ٢٢٦ ، الجواهر الثمين ص ١٦٩ .

(٤) محاضرة الأبرار ٨٧/١

(١)

في زمانه وفي دولته بمرسية " .

عاش ابن عربي أيام طفولته بمرسية ، ولما بلغ الثامنة من عمره انتقل الى اشبيلية مع أهله ، وذلك في سنة ثمان وستين وخمسمائة واستوطنها طيلة حياته في الأندلس الى أن رحل عنها سنة (٥٩٧هـ) الى المشرق ولم يعد بعدها اليها . وقد مرج ابن عربي باستيطانه اشبيلية ، حيث قال : "ومما يقرب من هذا الحكم ما اتفق في بلدنا اشبيلية" (٢)

وبعد خروج ابن عربي من "اشبيلية" سنة (٥٩٧هـ) سار متنقلا ، في رحلات علمية ، من بلد الى آخر ، الى أن القى على التسيار في دمشق سنة (٦٢٠هـ) تقريبا ، واتخذها موطنًا له الى أن وافته المنية .

عاش ابن عربي في رغد وسعة من العيش ، فقد كان من أسرة عريقة نبيلة مشهورة ، ذات ميت بين أفراد المجتمع فقد كان أبوه وزير سلطان اشبيلية ، وكان من أئمة العلم والفقه في وقته ، وكان ممن يحاسب نفسه ويؤنبها ويأخذ بالنصح والموعظة ، اذا نصح ووعظ . يروي ابن عربي حكاية وقعت لأبيه في هذا المقام ، فيقول : "استدعيت الشيخ أبا محمد عبد الله القطان ليبيت عندي ، فلما أخذ مجلسه ، جاء والدي ، رحمه الله تعالى ، وكان من أصحاب السلطان ، فلما دخل وسلم عليه ، وكان والدي قد شاب ، فلما ملينا العشاء قدمت له الطعام وقعدت أكل ، وانضم إلينا والدي يغتنم بركته ، فرد إليه وجهه ، رضى الله عنه ، وقال يا شيبه منحوسة أما آن لك أن تستحي من الله ، الى متى تمحب هؤلاء الظلمة ، ما أقل

(١) الفتوحات المكية ٢٦٤/٤ .

(٢) أنظر : الدر الثمين ص ٢٢ ، ابن عربي ص ٨ ، الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ص ١٥ .

(٣) محاضرة الأبرار ٣٠٨/١ .

(٤) الدر الثمين ص ٢٢ .

(٥) يأتي ذكره في شيوخه .

حياءك ، أمنت من الموت أن يأتيك وأنت على شر حالة ،
أمالك في ابنك هذا ، وأشار الى ، موعظة ، شاب صغير في
شهوته ، قمع هواه وطرده شيطانه ، وعدل الى الله تعالى
بمحابي أهل الله ، وأنت شيخ سوء على شفا حفرة من النار ،
فبكى والدي ، واعترف ، وأنا من ذلك كله أتعجب . وكان أبى^(١)
كثيرا ما ينشد :

الحمد لله ليس الرزق بالطلب ولا العطايا على فعم ولا ادب
ان قدر الله شيئا كنت نائله وليس ينفعنى حرمى ولا نصبي^(٢)
ولعل سلوك والده في هذه الحكاية وغيرها ، كان لها
أكبر الأثر في تكوين شخصية ابن عربى الموفية .

أما والدته فاسمها نور ، ينتهى نسبها الى التابعي
الجليل أبى مسلم الخولانى ، وفى ذلك يقول ابن عربى :
الى لمن أمل أجواد ذوى حسب العم من طيء والخال خولانى
وان لى نسب التقوى يحققه احسان عقدى باسلامى وايمانى^(٣)
ولابن عربى خالان وعم .

أما عمه فهو أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربى .
يذكر ابن عربى عنه أنه دخل طريق التصوف وعمره آنذاك
ثمانون سنة ، وكانت هدايته ورجوعه الى الله على يد مبي
صغير . فقد قال ابن عربى فى حقه : "عمى شقيق والدى دخل هذا
الطريق فى آخر عمره على يد مبي صغير لم يدر ما هذا الطريق
دخله وهو فى عمر الثمانين ، فلازم المجاهدة ،
كانت له فى كل يوم ختمة لازمة ، يهب نصفها لذلك المبي الذى^(٤)
رجع على يديه .

وعمه هذا من شيوخه الذين انتفع بهم فى طريق التصوف

(١) رسالة رواج القدس ص ٧١ .
(٢) أنظر : الشيخ الأكبر محيى الدين ص ١٨ .
(٣) الممدد السابق ص ١٦ .
(٤) رواج القدس ص ٦٣ .

(١)

وَأَخَذَ عَنْهُمْ .

ويذكر ابن عربى عن وفاته ، بأنه توفى بعد ثلاثة أعوام

(٢)

من رجوعه الى هذا الطريق . وأنه كان ينشده ، دائما :

وَدَهْرٌ يَكُرُّ بِمَا لَا يَسُرُّ

زَمَانٌ يَمُرُّ وَعَيْشٌ يَمُرُّ

(٣)

وَدُنْيَا تَفَادَى بِأَنْ لَيْسَ حُرٌّ

وَنَفْسٌ تَذُوبُ وَهَمٌ يَنْوِبُ

وَأَمَّا خَالَاهُ ، فَأَحَدُهُمَا الشَّيْخُ أَبُو مُسْلِمٍ الْخَوْلَانِيُّ ، كَانَ

مِمَّنْ سَلَكَوا طَرِيقَ التَّصَوُّفِ ، وَاجْتَهَدُوا فِي الْعِبَادَةِ ، يَقُولُ عَنْهُ

ابن عربى : "كَانَ خَالَنَا أَبُو مُسْلِمٍ الْخَوْلَانِيُّ مِنْ أَكْبَرِهِمْ ، كَانَ

يَقُومُ اللَّيْلَ ، فَإِذَا أَدْرَكَ الْعِيَاءَ غَرِبَ رِجْلِيهِ بِقَضْبَانٍ كَانَتْ

عِنْدَهُ ، وَيَقُولُ لِرِجْلِيهِ : أَنْتَ أَحَقُّ بِالضَّرْبِ مِنْ دَابَّتِي ، أَيُّظُنُّ

أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ ، أَنْ يَفُوزُوا بِهِ دُونَنَا ،

وَاللَّهِ لَا زَا حَمْنَهُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَعْلَمُوا أَنَّهُمْ خَلَفُوا مِنْ بَعْدِهِمْ

(٤)

رَجَالًا" .

وَأَمَّا خَالُهُ الْآخَرُ فَهُوَ يَحْيَى بْنُ يُوْنَانَ مَلِكِ تَلَمَّسَانَ الَّذِي

تَرَكَ مَلِكُهُ وَتَخَلَّى عَنْهُ ، وَسَلَكَ طَرِيقَ التَّصَوُّفِ وَلَزِمَ خِدْمَةَ رَجُلٍ مِنَ

الْعِبَادِ الْمُتَصَوِّفِينَ . وَفِي رَجُوعِهِ إِلَى طَرِيقِ التَّصَوُّفِ وَالزُّهْدِ ،

قِصَّةٌ يَحْكِيهَا ابْنُ عَرَبِيٍّ ، فَيَقُولُ : "كَانَ بَتَلَمَّسَانَ الْمَلِكُ يَحْيَى ،

فَنَزَلَ يَوْمًا فِي مَوْكِبِهِ مِنْ مَدِينَةِ أَقَادِيرَ ، يَرِيدُ الْمَدِينَةَ

الْوَسْطَى ، وَبَيْنَهُمَا بَقِيعٌ فِيهِ قُبُورٌ ، فَبَيْنَا هُوَ يَسِيرُ وَإِذَا

بِرَجُلٍ مُتَعَبِدٍ يَمْشِي لِحَاجَتِهِ فَمَسَكَ عُنَانَهُ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ ، فَرَدَّ الرَّجُلُ

الْعَابِدُ السَّلَامَ ، فَكَلِمَةً بِأَشْيَاءَ ، فَكَانَ مِنْ بَعْضِ مَا كَلِمَةٍ بِهِ

الْمَلِكُ أَنْ قَالَ لَهُ : أَيُّهَا الْعَابِدُ ، مَا تَقُولُ فِي الْمَلَاةِ فِي هَذِهِ

الشَّيَاطِيفِ الْحَيِّ عَلَى ؟ فَاسْتَغْرَقَ الْعَابِدُ ضَحْكَاً ، فَقَالَ لَهُ : مِمَّ

تَضْحَكُ ؟ قَالَ : مِنْ سَخَفِ عَقْلِكَ ، وَمَا رَأَيْتُ لَكَ أَيُّهَا الْمَلِكُ فِي

(١) رَوَاهُ الْقُدْسِيُّ ص ٦٣ .

(٢) رَوَاهُ الْقُدْسِيُّ ص ٦٣ .

(٣) الشَّيْخُ الْكَبِيرُ يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ص ٩١ .

(٤) الْفَتْوحَاتُ ٢/٢٣ ، طَبْعَةٌ بُلُوَاقٍ نَقْلًا عَنْ كِتَابِ "ابْنِ عَرَبِيٍّ"

هذه المسألة شبيها إلا الكلب ، قال : وكيف ؟ قال : الكلب يتمسك في الجيفة ، ويتلطف بدمها ، فإذا أراد أن يبول ، رفع رجله حتى لا يمس به البول ، وانت حرام كلك ، وتعال عن ثيابك ، فاستعبر الملك باكيا ، ونزل من حينه عن دابته . وتجرد من ثيابه ، فرمى عليه بعض العامة من أهل الدين ثيابا ، وقال لأهل دولته : انظروا لأنفسكم ، فلست لكم بماحب واقتفى أثر العابد ، فصعد معه إلى العبادة بموضع عال بقبلة تلمسان ، وأقام معه ثلاثة أيام . ثم أمره العابد بالاحتطاب ، فجعل الملك يحتطب ويبيع بسوق تلمسان ، ويأكل ويتصدق بالففل ، وكان الناس إذا أتوا إلى العابد يسألونه الدعاء ، يقول : سلوا يحيى الدعاء ، فإنه خرج عن قدرة ، ويقال أن ذلك العابد كان أبا عبد الله التونسي ^(١) .

وأما زوجاته فمنهن العابدة المالحة مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي ، من أسرة كريمة مالحة قال عنها ابن عربي : "ومارأيت واحدا من أهل هذا المقام ذوقا ، إلا أنه أخبرني أهلى مريم بنت محمد بن عبدون أنها أبهرت واحدا ومفت لى حاله ، فعلمت أنه من أهل هذا الشهود ... " ^(٢) .

وقال في موضع آخر : "حدثني المرأة المالحة مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي ، قالت : رأيت في منامى شخصا كان يتماهدنى في وقائى ، ومارأيت له شخصا قط فى عالم الحس ، فقال لها : أتقدمين الطريق ؟ قالت : فقلت له : أى والله ، أقصد الطريق ، ولكن لا أدري بماذا ، قالت فقال لى : بخمسة وهى : التوكل ، واليقين ، والمبر ، والعزيمة ، والمدق ، فعرفت رؤياها على ، فقلت لها هذا هو مذهب القوم " ^(٣) .

(١) محاضرة الأبرار ١١٤/٢ .
(٢) الفتوحات ٣١١/٣ .
(٣) الممدد السابق ٣٦٣/١ .

(١) ومن زوجاته فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحرمين .
 ومنهن ، أيضا ، ابنة قاضي قضاة المالكية الذي كان
 يتولى خدمة ابن عربي بنفسه .
 ومن زوجاته ، أيضا ، والددة الشيخ صدر الدين القونوي
 فانه تزوج بها لما رحل الى الروم وسكنها ، فالقونوي هذا
 ربيب الشيخ ابن عربي ، وعلى يده تخرج في العلم .
 اما اولاده فمنهم سعد الدين محمد ، الذي ولد بمطرية (٥)
 في رمضان سنة (٦١٨هـ) . سمع الحديث ودرس ، وكان شاعرا
 مجيدا ، وله ديوان شعر . توفي بدمشق سنة (٦٥٦هـ) ، ودفن
 بسفح قاسيون بجوار والده .
 ومنهم عماد الدين أبو عبد الله محمد ، الذي توفي عام
 (٦٦٧هـ) بالملاحية ، ودفن ، أيضا ، بجوار والده بسفح
 قاسيون .

ومن بناته زينب ، التي تكلمت في المعبد ، كما ذكر ذلك
 ابن عربي ، فقال : "كانت لي بنت ترفع ، وكان عمرها دون
 السننتين وفوق السنة ، لا تتكلم ، فاخذت الاعمى يوما ، فقلت

-
- (١) الشيخ الأكبر محيي الدين ص ٢٢ ، الفتوحات ٥٥٤/٤ .
 (٢) نفح الطيب ١٧٩/٢ ، الدر الثمين ص ٣٠ . قال صلاح الدين
 المنجد في تعليقه على الدر الثمين : لعنه زين الدين
 الزواوي قاضي قضاة المالكية بدمشق ، وأول من باشر
 القضاء المالكي بها . توفي سنة (٦٨١هـ) .
 انظر ترجمته في : البداية والنهاية ٣٠٠/١٣ .
 (٣) الدر الثمين ص ٢٣ ، ٣٥ .
 (٤) ترجمته في : فوات الوفيات ٣٢٥/٢ ، شذرات الذهب ٢٨٣/٥
 نفح الطيب ١٧٠/٢ .
 (٥) ملطية : بفتح الميم واللام ، وسكون الطاء ، وتخفيف
 الياء ، بلدة من بلاد الروم ، وهي للمسلمين ، بناها
 أبو جعفر المنصور ، بعدما استولى عليها الروم
 وخربوها ، وذلك سنة (١٢٩هـ) .
 انظر : الروض المعطار ص ٥٤٥ ، معجم البلدان ١٩٢/٥ .
 (٦) الذي في فوات الوفيات أن وفاته سنة (٦٨٦هـ) .
 (٧) نفح الطيب ١٧٢/٢ .

لها : يا زينب ، فأصغت الى ، فقلت : انى أريد أن أسالك عن
مسألة مستغنيا ، ماقولك فى رجل جامع امرأته ولم ينزل ،
ماذا يجب عليه ؟ قالت : يجب عليه الغسل ، بكلام فميج ،
وامها وجدتها يسمعان ، فصرخت جدتها وغشى عليها ^(١) .

وابنته هذه ماتت وهى صغيرة ، فأنزلها ابن عربى بيده

فى لحدها ، وفى ذلك يقول :

لأنها ذو جسدى
(٢)
فليس شئ بيدي

لحدث بنتى بيدي
أنا على حكم النوى

(١) الفتوحات المكية ١٧/٣ ص ١١ .
والفتوحات المكية ١١٧/٤ ص ٤١ .
والمدهش أن ابن عربى ذهب الى خلاف هذا الراى ، فقد
ذهب فى الفتوحات ، عندما استعرض هذه المسألة ، وذكر
اختلاف العلماء ، الى أن لايجب الغسل من التقاء
الختانين من غير انزال . الفتوحات ٣٦٣/١ .
وهذا القول خلاف ماذهب اليه الجمهور وأكثر أهل العلم
بل بعضهم حكى الاجماع على وجوب الغسل ، ومن سبق ابن
عربى بهذا القول داود الظاهرى .
أنظر : فتح البارى ١/٣٩٨ - ٣٩٩ .
(٢) الشيخ الاكبر محيى الدين ص ٢٣ .

المبحث الثانى

حياته العلمية

المطلب الاول : طلبه العلم وأشهر شيوخه

اهتم والد ابن عربى بابنه فى تحميل العلم فى المغرب ،
فدفعه ، بعد رحيله من مرسية الى اشبيلية ، الى شيوخ عصره
ليتلقي منهم حفظ القرآن وعلم القراءات .^(١) وقد ساعده قوة
فهمة وحدة ذكائه ونبوغه ، فى سرعة حفظ القرآن وجودة تلقيه
واتقان علم القراءات والتمكن فيه .

وبعد أن أتم حفظ كتاب الله وأتقن علم القراءات اشتغل
بتحميل الحديث ، فسمع طائفة من أعلام عصره ، وأخذ عنهم .
وبعد ذلك مال الى الادب ، وقرئ الشعر ، فحمل له توسع فيه ،
وكتب الانشاء لبعض الامراء بالمغرب ، ثم بعد ذلك كلفه سلك^(٢)
طريق التصوف ، فتزهد وتعبد ، وأقبل على الخلوات ، وانقطع
للتنسك ، الى أن أصبح من أقطاب عصره فى علم التصوف ، وألف
فيه أغلب مؤلفاته . والذي يظهر أنه سلك هذا الطريق ، وهو
فى مقتبل شبابه ، وهو فى سن العشرين من عمره ، وقد أشار
ابن عربى الى ذلك بقوله : "ونلت هذا المقام فى دخولى هذه
الطريقة سنة ثمانين وخمسمائة" .^(٣)

ويبدو أن ابن عربى كان شغفا بحياة الخلوة والتفكير ،
قبل هذا التاريخ ، ذلك انه ذكر اجتماعه بابن رشد ، وهو
مبى لم يطر شاربه بعد ، وأن ابن رشد كان يظهر التعجب مما
فتح الله عليه به فى خلوته ، فقال : "دخلت يوما بقرطبة على

(١) محيى الدين بن عربى ص ١٤ .

(٢) التكملة ٦٥٢/٢ .

(٣) سير النبلاء ٤٨/٢٣ .

(٤) الفتوحات

قاضيها أبي الوليد بن رشد ، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به على في خلوتي ، فكان يظهر التعجب مما سمع ، فبعثني والدي اليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي ، فانه كان من أصدقائه ، وأنا صبي مابقل وجهي ، ولاطر شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليَّ محبة واعظاما ،^(١) فعانقني^(٢) .

وقد رحل ابن عربي من أجل طلب العلم ولقاء العلماء والمعابد الى كثير من البلدان ، وساح في اقطار مختلفة ، كما سيأتي ذكره ان شاء الله تعالى ، وقد أكسبته رحلاته العديدة التعرف على كثير من العلماء الاجلاء ، في مختلف الفنون والاخذ عنهم .

وقد تناول ابن عربي ، في بعض كتبه ، ذكر كثير من هؤلاء العلماء الذين اخذ منهم ، وتعلم عليهم ، وترجم لبعضهم كما في كتابه "محاضرة الابرار" وكتاب "روح القدس" ، و"الفتوحات المكية" وغيرها ، كما اشار الى كثير من مشايخه في اجازته التي اجاز بها الملك المظفر بن الملك المعادل الايوبي .

وسوف اتناول ذكر أبرز واشهر شيوخه ، الذين اخذ عنهم ، سواء في ذلك مشايخ بلده ، او المشايخ الذين اخذ عنهم خلال رحلاته واسفاره ، والذين نمت عليه مصادر ترجمته او تناول ذكرهم بنفسه في كتبه .

^(٣)
(١) فمنهم الامام المقرئ ابو بكر محمد بن خلف بن محمد بن عبد الله بن ماف اللخمي ، الاشبيلي ، كان اماما بارعا في القراءات ، اقرا الناس نحو من خمسين سنة . توفي سنة (٥٨٥هـ) .

(١) بقل بمعنى : ظهر ، اللسان : مادة "بقل" ، ومراده انه لم تظهر له حياة بعد .

(٢) الفتوحات ١/١٥٣ ، ص ٣٣ .

(٣) ترجمته في : غاية النهاية ٢/١٣٧ ، معرفة القراء الكبار ٢/٥٥٥ .

(١)
 قرا عليه ابن عربى القرآن الكريم بالقراءات السبع ،
 بكتاب "الكافى فى مذاهب القراء السبعة المشهورين" للامام
 أبى عبد الله محمد بن شريح الرعيني . وحدثه به عن ابن
 المؤلف أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح ، الامام المقرئ .
 (٢) ومن شيوخه فى القرآن وعلم القراءات الامام أبو القاسم
 عبد الرحمن بن محمد بن غالب ، المعروف بابن الشراط
 الانصارى ، القرطبى ، مقرئ ، أهل قرطبة ، موصفا
 بالزهد والعبادة ، أقرأ دهرًا ومات سنة (٥٨٦هـ) .
 قرا عليه القرآن الكريم بكتاب "الكافى" أيضا ، وحدثه
 به عن ابن المؤلف أيضا . (٥)

(٣) ومن شيوخه فى القراءات ، أيضا ، القاضي أبو محمد عبد
 الله بن محمد الحادلى ، القاسى ، الفقيه ، العالم
 الفاضل ولد سنة (٥١١هـ) ، وتوفى بمكناسة سنة (٥٩٧هـ) .
 قرا عليه كتاب "الخبيرة فى مذاهب القراء السبعة"
 للشيخ أبى محمد مكى بن أبى طالب ، من أبى بحر سفيان بن
 (٧) (٨)

-
- (١) أنظر : جامع كرامات الأولياء ٢٠٢/١ ، طبقات المفسرين
 للداودى ٢٠٤/٢ .
 (٢) هو الامام محمد بن شريح بن أحمد ، أبو عبد الله
 الرعيني الاشبيلي . ولد سنة (٣٨٨هـ) وتوفى سنة (٤٧٦هـ)
 أنظر : الصلة لابن بشكوال ٥٥٣/٢ ، بغية الملتصق ص ٨١
 غاية النهاية ١٥٣/٢ .
 (٣) توفى شريح سنة (٥٣٩هـ) . أنظر : معرفة القراء الكبار
 ٤٩١/١ .
 (٤) ترجمته فى : غاية النهاية ٣٧٩/١ ، معرفة القراء
 الكبار ٥٦٢/٢ .
 (٥) جامع كرامات الأولياء ٢٠٢/١ ، طبقات المفسرين للداودى
 ٢٠٥/٢ .
 (٦) ترجمته فى : شجرة النور الزكية ص ١٦٤ .
 (٧) هو مكى بن أبى طالب بن حموش بن محمد بن مختار ،
 الامام أبو محمد ، القيسى المفرجى ، ثم الاندلسى
 القرطبى . ولد سنة (٣٥٥هـ) وتوفى سنة (٤٣٧هـ) .
 أنظر : غاية النهاية ٣٠٩/٢ ، معرفة القراء الكبار
 ٣٩٤/١ ، جذوة المقتبين ص ٣٥١ .
 (٨) هو الامام أبو بحر سفيان بن العاصم بن أحمد بن العاصم
 الاندلسى ، البلبسى . توفى بقرطبة سنة (٥٢٠هـ) .
 أنظر : بغية الملتصق ص ٣٠٤ .

- الخاص من المؤلف . وهو ممن أجازته اجازة عامة .
 (١)
 (٤) ومنهم الامام الكبير أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد
 الملك بن موسى بن عبد الملك بن أبي جمرة .
 سمع منه كتاب "التيسير في مذاهب القراء السبعة" لأبي
 عمرو عثمان بن سعيد الداني ، حدثه به ابن أبي جمرة عن
 أبيه أحمد بن عبد الملك عن مؤلفه أبي عمرو الداني . وهو
 (٢)
 (٣)
 (٤)
 ممن أجازته اجازة عامة .
 (٥)
 (٥) ومن شيوخه الامام الشهير محمد بن سعيد بن أحمد بن
 سعيد ، أبو عبد الله ، ويعرف بابن زرقون ، وهو لقب
 لجد أبيه ، لقب بذلك لحمرة وجهه .
 كان من ائمة العلم ، حافظا للفقه ، مع البراعة في
 الادب . تولى قضاء "شلب" و "سبته" فحمدت سيرته ونزاهته .
 له عدة تأليف منها ، كتاب "الانوار" وغيره .
 ولد سنة (٥٠٢هـ) وتوفي باشبيلية سنة (٥٨٦هـ) .
 (٦)
 سمع منه ابن عربي بعض كتب ابن عبد البر ، مثل
 "الاستيعاب" و "التمهيد" و "الاستذكار" وغيرها .

-
- (١) توفي سنة (٥٩٩هـ) وقد تقدمت ترجمته ص ١٦ .
 (٢) هو الامام أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد
 بن عمر ، الاموي ، مولاهم ، القرطبي ، المعروف بابن
 الميرفي ، علامة زمانه وشيخ مشايخ المقرئين . ولد سنة
 (٣٧١هـ) وتوفي سنة (٤٤٤هـ) .
 (٣) هو أبو القاسم أحمد بن عبد الملك بن موسى بن أبي
 جمرة ، الامام الفقيه المحدث ، روى كتاب "التيسير" من
 مؤلفه الحافظ أبي عمرو الداني ، وهو آخر من حدث عنه
 في الدنيا . توفي سنة (٥٣٣هـ) .
 انظر : الديباج المذهب ٢١٧/١ ، غاية النهاية ٧٧/١ .
 (٤) جامع كرامات الاولياء ٢٠٣/١ .
 (٥) ترجمته في : الديباج المذهب ٣٥٩/٢ .
 (٦) انظر : جامع كرامات الاولياء ٢٠٣/١ .
 وابن عبد البر هو : الامام المحدث أبو عمر يوسف بن
 عبد الله بن محمد بن عبد البر ، الضمري ، القرطبي ،
 الامام الحافظ المحدث ، شيخ علماء الاندلس . ولد سنة
 (٣٦٨هـ) وتوفي سنة (٤٦٣هـ) .
 انظر : الديباج المذهب ٣٦٧/٢ ، شجرة النور الزكية
 ص ١١٩ .

(٦) ومن شيوخه المحدث الحافظ ، الفقيه الجليل ، أبو محمد
(١)
عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن حسين بن سعيد
الازدي الاشبيلي ، ويعرف بابن الخراط . ولد سنة
(٥١٠هـ) .

وسمع عن أئمة عصره ، وأجازه محدث الشام أبو القاسم
ابن عساكر وغيره . ونزل بجاية ، فنشر بها علمه ، وولى
الخطبة والملاة بجامعة . وكان فقيها حافظا عالما بالحديث
وعلمه ، عارفا بالرجال ، موصوفا بالخير والملاح .
منف عدة تصانيف منها كتاب "الجمع بين الصحيحين" ،
وكتاب فى الجمع بين المصنفات الستة ، وكتاب "العاقبة"
وغيرها . توفى ببجاية سنة (٥٨١هـ) .

سمع منه ابن عربى جميع مصنفاته فى الحديث ، كما سمع
(٢)
منه كتاب الامام ابن حزم ، عن أبى الحسن شريح بن محمد عن
(٣)
ابن حزم . وقد شك ابن مسدى فى لقيا ابن عربى لشيخه هذا ،
فقال : "ذكر (ابن عربى) أنه لقى عبد الحق بن عبد
(٥)
الرحمن ببجاية وفى ذلك نظر" . ولم يقم ابن مسدى على ذلك
أى دليل .

والصحيح أنه لقىه ، كما نص ابن عربى بنفسه على ذلك
فى اجازته التى أجاز بها الملك المظفر بن الملك العادل
الايوبى ، حيث قال : "ومن شيوخنا المحدث أبو محمد عبد الحق

-
- (١) ترجمته فى : عنوان الدراية ص ٤١ ، الدبياج المذهب
٥٩/٢ .
(٢) هو الامام أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم ،
الفقيه الحافظ ، المتكلم ، الاديب . ولد سنة (٣٨٤هـ)
وتوفى سنة (٤٥٦هـ) . آخر من روى عنه مروياته بالاجازة
أبو الحسن شريح بن محمد .
أنظر : سير النبلاء ١٨٤/١٨ ، جذوة المقتبس ص ٣٠٨ .
(٣) جامع كرامات الاولياء
(٤) هو الامام الحافظ أبو بكر محمد بن يوسف بن موسى بن
يوسف بن مسدى الازدي ، الاندلسى ، القرناطى . قتل بمكة
غيلة سنة (٦٦٣هـ) عن نحو سبعين سنة .
أنظر : طبقات الحفاظ ص ٥٠٨ .
(٥) طبقات المفسرين للداودى ٢٠٨/٢ .

ابن عبد الرحمن بن عبد الله الاشبيلي حدثني بجميع مصنفاته
وعين لي من اسمائها تلقين المبتدئ ، والاحكام المفرى
والوسطى والكبرى ، وكتاب التمجيد " (١)
(٢)
(٧) ومن شيوخه عبد الممد بن محمد بن أبي الغفل الحرستاني
أبو القاسم ، الشيخ الامام ، العلامة ، مسند الشام ،
شيخ الاسلام ، من ذرية سعد بن عباد رضى الله عنه .
ولد سنة (٥٢٠هـ) ، وأخذ عن خلائق . كان اماما ، فقيها
شافعي المذهب ، عارفا به ، ورعا صالحا . ولى قضاء دمشق
مدة . توفى سنة (٦١٤هـ) .
سمع عليه صحيح مسلم ، وأجازه اجازة عامة . وكان
سماعه عليه بدمشق . (٤)
(٥)
(٨) ومنهم يونس بن يحيى بن أبي الحسن بن أبي البركات بن
أحمد العاشمي ، البغدادي ، ثم المكي ، الامام المحدث .
ولد سنة (٥٣٨هـ) . وطلب الحديث على مشايخ عصره وحدث
بمكة ، ومصر . توفى سنة (٦٠٨هـ) بمكة .
قال ابن عريى : " سمعت عليه كتبا كثيرة في الحديث
والرقائق ، منها كتاب صحيح البخارى " . وكان سماعه عليه
بمكة ، اذ قال ، حينما ذكر حديثا من الاحاديث : " وحدثني به
أيضا أبو محمد يونس بن يحيى بن أبي الحسين بن أبي
البركات العاشمي العباسي بالحرم الشريف المكي تجاه الركن
اليمنى من الكعبة المعظمة ، في شهر جمادى الاولى سنة تسع
وتسعين وخمسمائة " (٧)

-
- (١) جامع كرامات الاولياء ٢٠٣/١ .
(٢) ترجمته في : سير النبلاء ٨٠/٢٢ ، المعبر ١٦٣/٣ ، طبقات
الاسنوى ٤٤٥/١ ، السلوك ج ١/ القسم الاول/ ص ١٨٨ .
(٣) جامع كرامات الاولياء ٢٠٣/١ .
(٤) طبقات المفسرين للسيوطي ص ١١٣ .
(٥) ترجمته في : التكملة لوفيات النقلة ٢٢٨/٢ ، جذرات
الذهب ٣٦/٥ .
(٦) أنظر : جامع كرامات الاولياء ٢٠٣/١ ، وانظر : المناهل
السلسلة ص ٣١٩ .
(٧) الفتوحات المكية ٣٢/١ ص ٨ .

(٩) الشيخ أبو شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجاء ،
 الاصمعياني الأصل ، البغدادي المولد ، الشافعي ، المقرئ ،
 نزيل مكة وامام المقام . مولده سنة (٥٢٦هـ) .
 قرأ القرآن الكريم بالقراءات على جماعة ، وتفقهه
 على مذهب الامام الشافعي ، وصحب جماعة من الصوفية . حدث
 بمكة وبغداد وواسط . أقام بمقام إبراهيم عليه
 السلام بمكة أعواما الى أن عجز . توفي بمكة سنة (٦٠٩هـ) .
 سمع ابن عربي عليه سنن الترمذي بمكة . وأجازه اجازة
 عامة .

قال ابن عربي في الفتوحات ، بعد ما ذكر حديثا من
 الأحاديث : "حدثنا به امام المقام بالحرم المكي الشريف ،
 تجاه الركن اليماني الذي فيه الحجر الأسود سنة أربع
 وستمئة شيخنا مكي الدين ، أبو شجاع زاهر بن رستم
 الاصمعياني البزار " .
 (١٠) ومنهم برهان الدين أبو الفتوح ثمر بن أبي الفرج محمد
 بن علي بن أبي الفرج ، البغدادي ، الحنبلي ، المعروف
 بابن الحُمري .

ولد سنة (٥٣٦هـ) ، وقرأ القرآن بالروايات ، وسمع
 الحديث من جماعة ، وعنى بالحديث ، وكتب الكثير . وكان ثقة
 اماما ، متقنا . حدث ببغداد ، وبمكة ، وجاور بها مدة وكان
 فيها امام الحنابلة في وقته . توفي سنة (٦١٩هـ) .
 سمع عليه ابن عربي كتب كثيرة ، منها سنن أبي داود ،
 وبعض كتب الخطيب البغدادي ، وأجازه . اجازة عامة .
 (٤)

-
- (١) ترجمته في : التكملة لوفيات النقلة ٢/٢٦٠ ، اتحاد
 الوري ٣/١٧ ، سير النبلاء ٢٢/١٧ .
 (٢) الفتوحات المكية ٢/٣٧٦ ، ص ٢١ .
 (٣) ترجمته في : الذيل على الروافدين ص ١٣٣ ، دول الاسلام
 ٢/١٢٤ ، التكملة لوفيات النقلة ٣/٦٩ .
 (٤) هو الامام العلامة ، الحافظ ، أحمد بن علي بن ثابت بن
 أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي . ولد سنة (٣٩٢هـ)
 وتوفي سنة (٤٦٣هـ) .
 ترجمته في : الانساب ٥/١٥١ ، المنتظم ٨/٢٦٥ ، معجم
 الأدباء ٤/١٣ .

(١١) ومن شيوخه الامام الحافظ ابو القاسم خلف بن عبد الملك
بن مسعود بن موسى بن بشكوال بن يوسف الانصارى ،
الاندلسى .

ولد سنة (٤٩٣هـ) وسمع ابيه وابا الوليد بن رشد وخلق
آخرين . كان متمع الرواية شديد العناية بها ، حافظا مقدما
على اهل وقته . ولى قضاء بعض جهات اشبيلية . له تاليف
كثيرة ، تقرب من خمسين تاليفا . توفي سنة (٥٧٨هـ) . سمع منه ابن
عربى بقرطبة وبمرسية .
(٢) (٣)
(٤) ومن شيوخه سالم بن رزق الله الافريقى .

(٥)
سمع عليه كتاب "المعلم بفوائد مسلم" للامام المازرى
 واجازه اجازة عامة .

(١٢) ومن شيوخه الحافظ العلامة ، شيخ الاسلام ، عماد الدين
ابو طاهر الملقى ، وهو احمد بن محمد بن احمد بن محمد
ابن ابراهيم الامبھانى . كان حافظا ناقدا ، مثقفا ،
دينا .

له من الكتب "معجم شيوخ امبھان" و "معجم شيوخ بغداد"
 وغيرهما من التصانيف . توفي سنة (٥٧٦هـ) وله مائة وست
سنتين .

اجاز ابن عربى اجازة عامة ، وكتب اليه ان يروى عنه

-
- (١) ترجمته فى : طبقات الحفاظ ص ٤٧٩ ، تذكرة الحفاظ
 ١٣٣٩/٤ ، المعجم ص ٨٥ .
(٢) التكملة لوفيات النقلة ٥٥٥/٣ .
(٣) الوافى بالوفيات ١٧٣/٤ .
(٤) لم أقف على ترجمته . وذكره ابن عربى ضمن شيوخه فى
اجازته للملك المظفر الايوبى .
 أنظر : جامع كرامات الاولياء ٢٠٤/١ .
(٥) هو الامام ابو عبد الله محمد بن على بن عمر بن محمد
التميمي المازرى المالكي . برع فى الفقه والحديث
والادب . توفي سنة (٥٣٦هـ) عن ثلاث وثمانين سنة .
ترجمته فى : ذيل تذكرة الحفاظ لابن قعد المكي ص ٧٢ ،
سير النبلاء ١٠٤/٢٠ .
(٦) ترجمته فى : طبقات الحفاظ ص ٤٦٩ ، تذكرة الحفاظ
 ١٢٩٨/٤ ، التقييد ٢٠٤/١ .

(١)

كتب أبى عبد الرحمن السلمى .

ومن المؤكد أن ابن عربى لم يلق أباً طاهر السلفى ،
وانما كتب اليه بتلك الاجازة ، ذلك أن ابن عربى لم يغادر
الاندلس متجها الى المشرق الا فى سنة (٥٩٧هـ) ، والسلفى
توفى قبل ذلك سنة (٥٧٦هـ) .

(٢)

(١٤) ومن شيوخه محمد بن أبى الوليد بن أحمد بن شبل .

قرأ عليه ابن عربى كثيرا من تاليفه ، وناوله كتاب
"نهاية المجتهد وكفاية المقتصد" وكتاب "الاحكام الشرعية"
من تاليفه . (٣)

(١٥) ومنهم الامام العلامة ، فخر الاسلام ، أبو سعد ، عبد
الله بن عمر بن أحمد بن منصور ابن الصغار ، النيسابورى
الشافعى . (٤)

ولد سنة (٥٠٨هـ) ، واشتغل بطلب العلم ، فبرع فى
الفقه والحديث ، حتى أصبح من الائمة المبرزين .
سمع من جده لأمه عبد الرحيم بن الاستاذ عبد الكريم بن
هوازن القشيرى .

توفى سنة (٦٠٠هـ) .

(٦)

(٥) سمع منه ابن عربى بعض كتب الواحدى .

(٧)

(١٦) الامام العلامة ، فخر الدين ، أبو الفتوح ، محمد بن

(١) هو الامام أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن
موسى السلمى الموفى . ولد سنة (٨٢٥هـ) وتوفى سنة
(٨١٢هـ) .

(٢) انظر : الباب ١٢٩/٢ ، طبقات الاولياء ص ٣١٣ .
لم اقف على ترجمته ، وذكر حاجى خليفة فى كشف الظنون
كتابه "نهاية المجتهد وكفاية المقتصد" وجعل مؤلفه
محمد بن الوليد ولم يذكر تاريخ وفاته . كشف الظنون
١٩٩٠/٢ .

(٣) جامع كرامات الاولياء ٢٠٤/١ .
(٤) ترجمته فى : النجوم الزاهرة ١٨٦/٦ ، سير النبلاء
٤٠٣/٢١ ، التكملة لوفيات النقلة ٣٥٠٣٤/٢ .

(٥) انظر فى سماعه منه : جامع كرامات الاولياء ٢٠٤/١ .
(٦) هو الامام العلامة أبو الحسن ، على بن أحمد بن محمد بن
على الواحدى ، النيسابورى ، الشافعى ، صاحب "التفسير"
توفى سنة (٤٦٨هـ) .

انظر : غاية النهاية ٥٢٣/١ ، طبقات المفسرين للميوطى
ص ٧٩ ، طبقات ابن هداية الله ص ١٦٨ .
(٧) ترجمته فى : سير النبلاء ٨٩/٢٢ ، التكملة لوفيات
النقلة ٤٣١/٢ .

محمد بن محمد القرشي التيمي ، البكري ، النيسابوري .
 ولد سنة (٥١٨هـ) . أخذ عن علماء عصره ، وسمع من هبة
 الرحمن بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوازن القشيري
 بنيسابور ، ومحب الموفية حضرا وسقرا ، وحدث بمكة وبغداد ،
 ومصر ودمشق . توفي بدمشق سنة (٦١٥هـ) .

سمع عليه ابن عربي رسالة القشيري . وأجازته اجازة
 عامة .^(١)

(١٧) ومن شيوخه الامام العلامة ، المحدث الثقة ، شيخ الاسلام
 هياء الدين ، ابو احمد ، عبد الوهاب بن علي بن علي
 ابن مبيد الله البغدادي ، الموفى ، المعروف بابن
 سكينه ، وهي جدته ام ابيه .

ولد سنة (٥١٩هـ) ، وقرا القرآن الكريم بالقراءات
 السبع وسمع من جماعة ، ورافق الشيخ عبد الكريم السمعاني .^(٢)
 ثم قرا هو بنفسه ، وحمل الكثير . الى ان برع في الحديث
 والقراءات ، وصار من كبار شيوخ الحديث في بغداد . حدث
 بمكة والمدينة وبغداد والشام ومصر .

توفي سنة (٦٠٧هـ) ببغداد .

قال ابن عربي عن شيخه هذا : "أجازني اجازة عامة ،
 واخذ عني ، واخذت عنه ، وسمعت عليه بمدينة باب السلام
 بحضور ابنه عبد الرزاق " .^(٣)

-
- (١) جامع كرامات الاولياء ٢٠٤/١ .
 (٢) ترجمته في : ذيل الروافدين ص ٧٠ ، المبر ١٤٦/٣ ، غاية
 النهاية ٤٨٠/١ ، معرفة القراء الكبار ٥٨٢/٢ .
 (٣) هو الامام عبد الكريم بن محمد بن منصور بن محمد بن
 عبد الجبار التيمي السمعاني ، الخراساني ، صاحب
 "الانساب" .
 ولد سنة (٥٠٦هـ) وتوفي سنة (٥٦٢هـ) .
 انظر : المنتظم ٢٢٤/١٠ ، سير النبلاء ٤٥٦/٢ .
 (٤) جامع كرامات الاولياء ٢٠٤/١ ، وانظر : المناهل السلسة
 ص ٣١٨ .

(١٨) ومن شيوخه الامام المحدث ، بهاء الدين أبو محمد
(١)

القاسم بن الحافظ الكبير على بن الحسن بن هبة الله
الدمشقي ، الشافعي ، المعروف بابن عساكر .

ولد سنة (٥٢٧هـ) . سمع من والده ، وعمه الحافظ أبي
الحسين هبة الله وخلّاق غيرهما . كان اماما حافظا ، محققا
دينا ورعا .

حدث بمكة والمدينة ، وبيت المقدس ، ودمشق ، ومصر
وغيرها . توفي سنة (٦٠٠هـ) .

(١٩) ومنهم الامام العلامة ، شيخ الاسلام ، جمال الدين ، أبو
(٢)
الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي القرشي
التيمي البكري ، البغدادي ، الحنبلي ، المعروف بابن
الجوزي .

أحد أفراد العلماء ، برز في علوم كثيرة كالحديث
والفقه ، والتفسير ، والتاريخ ، والحساب ، والطب ، وغيرها
ومنصفا كثيرا ، بلغت مصنفاته قريبا من ثلاثمائة مصنف .
ولد سنة (٥١٠هـ) تقريبا ، وتوفي سنة (٥٩٧هـ) .

قال ابن عربي عن ابن الجوزي : "كتب إليّ بالرواية عنه
بجميع تأليفه ، ونظمه ونثره ، وسمى لنا من كتبه "صفوة
الصفوة" و"مخير الغرام الماكن الى اشرف الاماكن" وغير
(٣)
ذلك " .

(٢٠) ومن شيوخه الامام المحدث ، الزاهد ، أبو محمد عبد
(٤)
الرحمن بن عبد الله بن علوان بن عبد الله بن الامتياز

(١) ترجمته في : التكملة لوفيات النقلة ٨/٢ ، سير النبلاء
٤٠٥/٢١ ، جذرات الذهب ٣٤٧/٤ ، التقييد ٢٢٩/٢ .

(٢) ترجمته في : البداية والنهاية ٢٨/١٣ ، الكامل في
التاريخ ٢٥٥/٩ ، المعبر ١١٨/٣ .

(٣) جامع كرامات الاولياء ٢٠٥/١ .

(٤) ترجمته في : التكملة لوفيات النقلة ١٧٧/٣ ، جذرات
الذهب ١٠٨/٥ .

الاسدي ، الحلبي ، المعروف بابن علوان .
 ولد سنة (٥٣٤هـ) . وسمع ببلده على جماعة ، ثم ارتحل
 فسمع ببغداد ، ودمشق ، وأجاز له جماعة من مصر ، وأصبهان ،
 وخراسان . كان له اعتناء تام بالحديث والتقدم فيه ،
 ومعرفة بفقهاء الشافعي .
 توفي سنة (٦٢٣هـ) .
 قال ابن عربي : "ومن شيوخنا عبد الرحمن بن المعتاد
 المعروف بابن علوان " ^(١) .
 (٢١) ومنهم الامام العالم ، مسند الديار المعرية ، أمين
 الدين ، أبو القاسم هبة الله بن علي بن مسعود بن
 ثابت بن هاشم بن غالب الانصاري ، الخزرجي ، المصري .
 ولد سنة (٥٠٦هـ) ، وبرع في الحديث ، وحدث بالاسكندرية
 ومصر مدة طويلة . توفي سنة (٥٩٨هـ) بمصر .
 (٢٢) ومنهم الامام الزاهد ، نور الدين ، أبو عبد الله ،
 محمد بن أبي المعالي عبد الله بن موهوب بن جامع بن
 عبدون البغدادي ، الصوفي ، المعروف بابن البناء .
 ولد سنة (٥٣٦هـ) ، واشتغل بتحصيل العلم على العلماء
 حتى برع في الحديث ، وصحب أبا النجيب الشَّعْرَوَزْدِي وأخذ عنه ^(٤)
 طريقة التصوف ، وسافر معه .
 حدث ببغداد ومكة ، ودمشق ، ومصر ، وغيرها .

-
- (١) جامع كرامات الاولياء ٢٠٥/١ .
 (٢) ترجمته في : سير النبلاء ٣٩٠/٢١ ، الحكمة لوفيات
 النقلة ٤١٤/١ .
 (٣) ترجمته في : الحكمة لوفيات النقلة ٣٥٣/٢ ، النجوم
 الزاهرة ٢١٥/٦ ، المختصر المحتاج اليه ٣٥/١٥ .
 (٤) هو الامام الزاهد أبو النجيب ، عبد القاهر بن عبد
 الله بن محمد بن عمرو بن عَمُوَيْه ، القرشي ، التيمي ، البكري ،
 الشَّعْرَوَزْدِي ، الشافعي ، ولد سنة (٤٩٠هـ) تقريبا ، وتوفي
 سنة (٥٦٣هـ) . وهو عم الشيخ شهاب السديين عمر
 السهروردي صاحب "عوارف المعارف" .
 أنظر ترجمته في : شذرات الذهب ٢٠٨/٤ ، سير النبلاء
 ٤٧٥/٢٠ ، طبقات الشعراني ١٤٠/١ .

توفي سنة (٦١٢هـ) بدمشق ، ودفن بجبل قاسيون .
 (٢٣) ومنهم الشيخ المالح ، الثقة ، أبو نصر ، المهذب بن
 علي بن أبي نصر هبة الله بن عبد الله ، المعروف بابن
 قنيدة البغدادي ، المقرئ ، الخياط ، المتوفى سنة
 (٦٢٦هـ) وقد تيف على الثمانين .
 (٢٤) ومنهم الامام أبو طاهر ، أحمد ابن خطيب المومل عبد
 الله بن أحمد بن محمد بن عبد القاهر الطوسي شمس
 الموملي ، الشافعي .

ولد سنة (٥١٧هـ) ، وسمع من جده وأبي البركات محمد بن
 محمد بن خميس ، وغيرهما ، وسمع ببغداد من جماعة ، وحدث
 بالمومل ، وولى الخطابة بها سنين وهو من بيت الرواية
 والعدالة والتحديث ، والخطابة ، تولى الخطابة بالمومل هو
 وأبوه وجده ، وحدث هو وأبوه وجده وحدث أيضا عمه ، أبو
 محمد عبد الرحمن ، وأبو منصور عبد الوهاب وأخوه أبو
 القاسم عبد المحسن بن عبد الله .

توفي أبو طاهر سنة (٦٠٢هـ) بالمومل .
 (٢٥) ومنهم الشيخ الأجل ، الحافظ ، أبو محمد عبد العزيز بن
 محمود بن المبارك بن محمود الجنابي الأمل ، البغدادي
 المولد والدار ، المعروف بابن الأخر .
 ولد سنة (٥٢٤هـ) ، واشتغل بطلب العلم في مفره ، حتى

-
- (١) ترجمته في : التكملة لوفيات النقلة ٢٥٢/٣ ، المعبر
 ١٩٨/٣ .
 (٢) ترجمته في : التكملة لوفيات النقلة ٩٦/٢ ، سير
 النبلاء ٤٢١/٢١ .
 (٣) ترجمته في : ذيل الروضتين ص ٨٨ ، التكملة لوفيات
 النقلة ٣١٧/٢ ، النجوم الزاهرة ٢١١/٦ ، معجم البلدان
 ١٦٥/٢ .
 (٤) الجنابي : نسبة الى "جنابي" بضم الجيم ، وفتح النون
 وبعد الالف باء مكسورة ، قرية من قرى نيسابور .
 أنظر : معجم البلدان ١٦٥/٢ ، وفي الروض المعطار :
 ص ١٧٦ : "جنابي" .

برع في فنون عدة ، ولازم دراسة الحديث حتى أصبح حافظ العراق في وقته ، وصنف التمانيف المفيدة .

توفي سنة (٦١١هـ) ببغداد .

(٢٦) ومنهم الشيخ الفقيه الزاهد ، أبو محمد ، عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله الحَجَرِي ، الأندلسي ، المالكي نزيل سبتة .

ولد سنة (٥٠٥هـ) ، واشتغل بطلب العلم على علماء عصره فبرز في كثير من الفنون ، وصار رأسا في الحديث والقراءات والفقه .

توفي سنة (٥٩١هـ) بسبتة .

شرح ابن عربي أنه سمع منه بسبتة ، حيث قال ، حينما ذكر حديثا من الأحاديث : "حدثني به الفقيه أبو عبد الله محمد بن عبيد الله الحَجَرِي بسبتة ، في رمضان سنة تسعة وثمانين وخمسمائة بداره" (٢) .

(٢٧) ومنهم الإمام السهيلي ، وهو أبو زيد ، وأبو القاسم ، وأبو الحسن ، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد (٣) ، الأندلسي ، المالقي ، العلامة النحوي ، اللغوي ، المحدث ، الأخباري .

أخذ عن القاضي أبي بكر بن العربي ، وجماعة ، وأخذ عنه الناس ، وانتفعوا به .

توفي سنة (٥٨١هـ) عن اثنتين وسبعين سنة .

من مصنفاته "الروض الأنف" في شرح سيرة ابن هشام وكتاب "التعريف والاعلام فيما أبهم في القرآن" وغير ذلك .

(١) ترجمته في : سير النبلاء ٢٥١/٢١ ، التكملة لوفيات النقلة ٢١٧/١ .

(٢) الفتوحات المكية ١/ ٣٢ س ٣ .

(٣) ترجمته في : الديباج المذهب ٤٨٠/١ ، العبر ٨٢/٣ ، شذرات الذهب ٢٧١/٤ .

سمع منه ابن عربى "الروح الاتك" و "التحريف والاعلام"
(١)
وغير ذلك .

(٢)
(٢٨) ومن شيوخه الاجلاء ، الامام ابو عبد الله ، محمد بن
ابراهيم بن خلف بن احمد الانصارى ، المالقى ، المعروف
بابن الفخار . ولد سنة (٥١١هـ) وتوفى سنة (٥٩٠هـ) .
(٣)
(٢٩) ومنهم الامام الجليل المسند ، ابو الحسن ، على بن ابي
الكرم نصر بن المبارك بن محمد الواسطى الاصل
البغدادى ثم المكى ، المعروف بابن البناء .
سمع بمكة ، وحدث بها وبمصر والاسكندرية ، ودمياط .
توفى سنة (٦٢٢هـ) .

قال ابن البار : "سمع (اى ابن عربى) صحيح مسلم مع
شيخنا ابي الحسن بن نصر فى شوال سنة ست وستمائة"
(٤)
(٥)
(٣٠) ومن شيوخه الامام ، الحافظ ابو بكر محمد بن عبد الله
بن يحيى بن فرج بن الجد الفهرى ، الاشبلى . المتوفى
سنة (٥٨٦هـ) .

(٣١) ومنهم الشيخ الامام ، شيخ المالكية بفرنسا فى زمانه ،
ابو محمد عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم بن احمد
الانصارى ، الخزرجى ، المعروف بابن الفرس .
اخذ من جده العلامة ابي القاسم ، وبرع فى الفقه
والاصول ، ومات بغما وسبعين سنة ، وتوفى سنة (٥٩٧هـ) ،
ومولده سنة (٥٢٤هـ) .

(٧)
سمع منه ابن عربى لما قدم ابن الفرس اشبيلية .

-
- (١) جامع كرامات الاولياء ٢٠٦/١ .
(٢) تقدمت ترجمته ص ١٥٦ .
(٣) ترجمته فى : سير النبلاء ٢٤٧/٢٢ ، الحكمة لوفيات
النقلة ١٤٠/٣ .
(٤) الحكمة ٦٥٢/٢ .
(٥) تقدمت ترجمته ص ١٦٠ .
(٦) ترجمته فى : المرقبة العليا ص ١١٠ ، اشارة التعيين ص
١٩٦ ، سير النبلاء ٣٦٤/٢١ .
(٧) طبقات المفسرين للداودى ٢٠٨/٢ .

(٢٢) ومن الائمة الذين اخص بهم ابن عربى ، الامام ،

المقرئ الكبير نجبة بن يحيى بن خلف الرعينى الاشبيلى^(١)

كان اماما مبرزاً فى القراءات والنحو ، مع الملاح

ومتانة الدين . ولد سنة (٥٢٠هـ) ، وتوفى سنة (٥٩١هـ) .

وقد لازمه ابن عربى ، واخذ عنه القرآن بالقراءات^(٢) .

(٢٣) ومن كبار شيوخه الفقيه الاجل ، قاضى القضاة ، ابو

العباس وابو جعفر احمد بن عبد الرحمن بن محمد بن

سميد بن صفاء اللخمى ، الاندلسى ، الاشبيلى .

ولد سنة (٥١٣هـ) . انكب على طلب العلم من صغره ،

فبرع فى الاملين والنحو والفقه ، والحساب ، والهندسة ،

وغير ذلك . وولى القضاء بمدينة فاس وبجاية وتونس ، ثم ولى

قضاء الجماعة بمراكش . صنف عدة تمانيف ، منها "المشرق فى

اصلاح المنطق" وكتاب "تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان"

وغير ذلك . توفى سنة (٥٩٢هـ) .

(٤)

سمع منه ابن عربى باشبيلية .

هؤلاء اشهر شيوخه الذين اخذ منهم العلوم الشرعية من

فقه وحديث وقراءات وغير ذلك ، اما شيوخه واساتذته فى

التمسوك وعلوم الباطن فكثيرون ذكر ابن عربى عدة منهم فى

كتابه "رواج القدس فى محاسبة النفس" وكتابه "الدرة الفاخرة

فى ذكر من انتفعت به فى طريق الآخرة" وكذا نثر ذكر أسماء

طائفة من شيوخه فى "الفحوات المكية" . ولا يتسع المجال هنا

لايراد اسمائهم ، لكن اشير الى اعظم اربع شيوخ تاشر بهم

تاشرا كبيرا ، واستفاد منهم استفادة عظيمة ، وهم :

(١) تقدمت ترجمته ص ١٥٤ .

(٢) طبقات المفسرين للداودى ص ٢٠٨ .

(٣) ترجمته فى : غاية النجاة ٦٧/١ ، بغية الوعاة ص ١٣٩

التكملة لوفيات النقلة ٢٥٤/١ .

(٤) انظر : طبقات المفسرين للداودى ٢٠٨/٢ .

- (١) الشيخ أبو جعفر أحمد العربي ، وهو أول من لقيه في طريق التموف ، وأخذ عنه واستفاد منه .^(١)
- (٢) الشيخ أبو محمد عبد الله القطان ، الذي قال عنه ابن عربي :
 "كان يمدح بالامر ، لاتأخذه في الله لومة لائم . . ."^(٢)
 وشيخه هذا هو الذي وبخ أباه على مجالسته الملوك ، كما مر ذكره .
- (٣) الشيخ أبو يعقوب يوسف بن خلف الكومي المبسى ، لازمه ابن عربي مدة طويلة وانتفع به .^(٣)
- (٤) الشيخ أبو عمران موسى بن عمران المَارْثَلِيّ^(٤) ، المشهور بالملاح والزهد .

(١) انظر رسالة "رواح القدس" ص ٤٦ ، وكناه في الفتوحات بابي المباس . انظر الفتوحات ٢٢٣/١ ص ٢٠ ، ٦٨٧/٢ ص ٣ وله ترجمة في عنوان الدراية ص ٤٩ ، حيث كناه المؤلف بابي عبد الله .

(٢) رواج القدس ص ٧٠ .

(٣) ترجمته في رواج القدس ص ٤٩ .

(٤) ترجمته في : رواج القدس ص ٥٧ ، جامع كرامات الاولياء ٤٩٧/٢ . و"المارثلي" نسبة الى "مارثلة" باسكــــــــــــــــان الرء ، وهم التاء ، وفتح اللام ، مدينة على نهر بطليوس في الاندلس .

انظر : الروض المعطار ص ٥٢٩ .

المطلب الثانى : رحلاته العلمية

استوطن ابن عربى اشبيلية مدة طويلة من الزمن ، اخذ العلوم والمعارف عن علمائها ، وعن القادمين اليها من العلماء والمشايخ ، واتسعت ، يوما بعد يوم ، علومه ومعارفه حتى قرب فى كل فن من الفنون بسهم ، مع المواظبة على سلوك طريق التصوف ، وملازمة أقطابه ومشايخه ، والسعى لخدمتهم والانتفاع بهم .

الا ان ابن عربى لم يكف بهذا ، بل آثر ، بعد هذه السنوات الطويلة التى قضاها فى اشبيلية ، السفر والترحال والسياسة فى الارض ، والتقى اخذت من عمره الوقت الطويل ، ولقد كان الدافع له فى ذلك حب الالتقاء بالمشايخ والعلماء والاخذ عنهم والانتفاع بهم ، وبث العلم ونشره فى مختلف الاقطار ، وتكوين علاقات مع اخوته فى طريق التصوف .

وقد كانت مدن وقرى الاندلس المسرح الاول لجولاته ورحلاته فقد رحل الى مورور ، وقرطبة ، وغرناطة ، ومرشانة الزيتون وجزيرة طريف ، والمريّة ، ومُرْسِيّة وغيرها ، كما رحل ايضا الى مدن المغرب مثل سبتة ، وفاس ، وبجاية ، وتونس ، ومراكش ، وسلا ، وخلمسان ، وغيرها . ثم بعد ذلك كله اتجه فى رحلاته جهة المشرق ، راغبا فى اداء فريضة الحج ، والتى مر بها على كثير من البلدان ، التى سكن بعضها مدة ، ومر ببعضها مستعجلا ، كما سيأتى تفصيله .

كانت اول مدينة رحل اليها ابن عربى مدينة "مورور" قاصدا شيخه أبا محمد عبد الله بن الأستاذ المورورى الذى
(١)
اخذ عنه مقام التوكل ، وبارشاده ودعوته وضع كتابه

(١) ابن عربى حياته ومذهبه ص ٣٠ .

"التدبيرات الالهية" .

قال ابن عربى : " سبب تأليفنا لهذا الكتاب ، أنه لما زرت الشيخ المالح أبا محمد المورورى بمدينة مورور ، وجدت عنده كتاب "سر الاسرار" منعه الحكيم فقال لى أبو محمد : هذا المؤلف قد نظر فى تدبير هذه المملكة الدنيوية ، فكنت أريد منك أن تقابله بسياسة المملكة الانسانية ، التى فيها سعادتنا ، فأجبتة " .^(١)

كما أنه مر بمرشانة الزيتون ، أكثر من مرة ، مرة ذهب اليها للاخذ عن امرأة موفية ، هى شمس أم الفقراء ، وكان بها مرة أخرى عند تجوله لطلب العلم .

قال ابن عربى : " رأيت بعض أهل الكفر فى كتاب سماه "المدينة الغافلة" ، رأيت به يد شخص بمرشانة الزيتون ، ولم أكن رأيت به قبل ذلك ، فأخذته من يده ، وفتحته لأرى ما فيه^(٢) " .^(٣)

كما أنه مر بمدينة الزهراء ، قال ابن عربى : " قرأت على باب المدينة الزهراء ، التى مورتها فيه بعد خرابها ، فهى اليوم مأوى الطير والوحوش ، وبناء بنيانها عجيب فى بلاد الاندلس ، قريب من قرطبة ، أبياتا تذكّر العاقل ، وتنبه الغافل ، وهى :

ديار بأكناف المغيب تلمع^(٤)

وما ان بها من ساكن وهى بـلـقـع^(٥)

ينوح عليها الطير من كل جانب

فيـمـت أحيانا وحيثا يرجـع^(٦)

(١) التدبيرات الالهية ص ١٢٠ .

(٢) الفتوحات المكية ١٧٨/٣ ص ١١ .

(٣) الزهراء : مدينة غربى قرطبة بناها الناصر عبد الرحمن بن محمد بينها وبين قرطبة خمسة أميال . الروض المعطار ص ٢٩٥ .

(٤) الاكناف : جمع "كنف" و "كنفه" : ناحية الشئ . اللسان مادة "كنف" .

(٥) مكان بلقع : أى خال . اللسان : مادة "بلقع" .

(٦) ترجيع الصوت : ترديده فى الحلق . اللسان مادة "رجع" .

فخاطبت منها طائرا متفردا

(١)

له شجن في القلب وهو مروع

فقلت على ماذا تنوح وتشتكى

(٢)

فقال على دهر مضى ليس يرجع

ودخل ابن عربى قرطبة ، وسمع شيوخها ، واخذ عنهم ،

وقد كان ذلك سنة (٥٨٦هـ) .

قال ابن عربى : "واعلم أنه لما أطلعنى الحق واشهدنى

أعيان رسله ، عليهم السلام ، وأنبيائه كلهم ، البشريين ،

من آدم الى محمد ، صلى الله عليه وسلم ، أجمعين فى مشهد

أُقيمت فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة ، ما كلفنى احد

(٣)

من تلك الطائفة ، الا هود عليه السلام " .

(٤)

ثم انه دخل قرية قبرفيق ، وذلك لمناقشة شيخ معتزلى

(٥)

فى مسألة معينة .

وفى سنة (٥٩٠هـ) رحل ابن عربى الى افريقية ، حيث جال

هناك فى بعض مدنها ، مثل تونس وتلمسان .

وقد ذكر ابن عربى انه عمل ابياتا من الشعر بمقصورة

(٦)

ابن مثنى بشرقى جامع تونس ، لما كان هناك ، فى تلك السنة .

وحيثما كان بتلمسان ، رأى النبى ، صلى الله عليه

وسلم ، فى واقعة حدثت له هناك ، وذلك انه لما بلغه عن رجل

انه يبغض الشيخ ابا مدين ، وكان ابن عربى من محبيه ،

فكرهه ابن عربى لذلك . فرأى النبى ، صلى الله عليه وسلم ،

فى المنام ، حيث نعهه ، عليه السلام ، بمحبته .

(١) الشَّجَنَ وَالْأَشْجَانَ وَالشَّجُونَ ، بمعنى واحد : وهى الهموم ،

والحاجات التى تهم . أساس البلاغة : مادة "شجن" .

(٢) محاضرة الأبرار ٢٦٠/١ .

(٣) فصوص الحكم ص ١١٠ .

(٤) قبرفيق : قرية قريبة من رندة .

أنظر : ابن عربى حياته ومذهبه ص ٣٣ .

(٥) أنظر : الفتوحات المكية ٤٥/٢ .

(٦) أنظر : الفتوحات المكية ٢٣٨/٢ ص ٢٥ .

قال ابن عربى : " رأيت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم سنة تسعين وخمسمائة فى المنام بتلمسان ، وكان قد بلغنى من رجل أنه يبغض الشيخ أبا مدين ، وكان أبو مدين من أكابر المعارفين ، وكنت أعتقد فيه على بصيرة ، فكرهت ذلك الشخص لبغضه أبا مدين . فقال لى (أى النبى) : اليس يحب الله ويحبنى ؟ فقلت له : بلى يا رسول الله ، انه يحب الله تعالى ويحبك . فقال لى : فلم بغضته لبغضه أبا مدين ، وما أحببته لحبه الله ورسوله ؟ فقلت له : يا رسول الله انى والله زلت وغفلت ، والآن قانا تائب ، وهو من أحب الناس الى ، فلقد نَبَّهْتُ وَنَمَحْتُ ، صلى الله عليه " .^(١)

وفى نفس هذه السنة عاد ابن عربى الى اشبيلية ، وفى طريق عودته نزل بجزيرة طريف .^(٢)

وفى سنة (٥٩١هـ) رحل الى فاس ، وهناك التقى ببعض الشيوخ والامحاب فى طريق التوف .

قال : "كنت بمدينة فاس سنة احدى وتسعين وخمسمائة وعساكر الموحدين قد عبرت الى الاندلس لقتال المدوحين استفحل أمره على الاسلام ، فلقيت رجلا من رجال الله ، ولا أذكرى على الله أحدا ، وكان من أخص أمحابى ، فسألنى ما تقول فى هذا الجيش هل يفتح له وينصر فى هذه السنة أم لا ؟ " .^(٣)

الا أنه لم يمكث طويلا فى فاس ، فقد عاد أدراجه الى موطنه اشبيلية مرة أخرى سنة (٥٩٢هـ) .

قال : "بئنا ليلة عند أبى الحسين بن أبى عمرو بن الطفيل باشبيلية سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة ، وكان كثيرا ما يحتشمنى ، ويلتزم الادب بحفورى " .^(٤)

(١) الفتوحات المكية ٤/٤٩٨ ص ٢٧ .

(٢) ابن عربى حياته ومذهبه ص ٣٩ .

(٣) الفتوحات المكية ٤/٢٢٠ ص ١٥ بضمرف قليل .

(٤) الفتوحات المكية ٤/٥٣٩ ص ٣ .

وبعدها شرع فى الرحيل مرة أخرى الى "فاس" ، حيث نزل بها سنة (٥٩٣هـ) ، وأخذ هناك يحتلّى العلم على علمائها منهم الشيخ محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي ، الفاسي .

قال ابن عربى ، عند كلامه على شيخ من شيوخ الصوفية "خرج ذكره ومناقبه شيخنا أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الفاسي ، الإمام بالمسجد الأزهر بعين الخيل من مدينة فاس فى كتاب له سماه "المستفاد فى ذكر المالحين من العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد" سمعنا هذا الكتاب عليه ، وبقرائه ، أظن سنة ثلاث وتسعين (١) وخمسمائة " .

وقال ، حينما تكلم على مقام من المقامات : "وكان لنا فيها مواقف وذلك بمدينة فاس سنة ثلاث وتسعين (٢) وخمسمائة " .

وقد مكث ابن عربى بمدينة فاس الى سنة (٥٩٤هـ) .

حيث تعرف خلالها على خاتم الولاية المحمدية .

قال عند كلامه على خاتم الولاية المحمدية : "علمت حديث هذا الخاتم المحمدى بفاس من بلاد المغرب سنة أربع وتسعين (٣) وخمسمائة ، عرفنى به الحق ، وأعطانى علامته ، ولأسميه " .

وقال أيضا : "سمعت محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الفاسي بمدينة فاس ، أظن سنة أربع وتسعين (٤) وخمسمائة " .

وبعدها ، وفى نفس السنة خرج متجها الى "مُرْسِيَّة" (٥) ،

-
- (١) الفتوحات المكية ٥٠٣/٤ ص ٢٣ .
 (٢) الفتوحات المكية ١٥٣/٤ ص ١٨ ، وانظر ، أيضا : ٤٨٦/٢ ص ٢٣ حيث ينص على أنه كان بمدينة فاس فى تلك السنة .
 (٣) الفتوحات المكية ٥١٤/٣ ص ١٣ .
 (٤) الفتوحات المكية ٥٤٩/٤ ص ٢٥ .
 (٥) ابن عربى حياته ومذهبه ص ٤٧ .

ومكث الى اوائل سنة (٥٩٥هـ) حيث رحل الى غرناطة ، وهناك التقى بشيخه ابي محمد عبد الله الباغي الشكاز ، واخذ عنه (١)
قال : "دخلت على شيخنا ابي محمد عبد الله الشكاز ، من اهل باغة بغرناطة سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، وهو من اكبر من لقيه في هذا الطريق ، لم ار في طريقه مثله في الاجتهاد ، فقال لي : الرجال اربعة ، رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه (٢)
عليه ، " .

ثم انه ، وفي نفس هذه السنة ، اعلى سنة (٥٩٥هـ) ، رحل مرة اخرى الى "مرسية" ، (٣) الا انه لم يمكث بها طويلا حيث خرج منها متوجها الى "المَرِيَّة" (٤) ، والتي الف بها كتابه "مواقع النجوم" ، وذلك في شهر رمضان المبارك .

قال ابن عربي : "لما شاء الحق ، سبحانه وتعالى ، ان يبرز هذا الكتاب الكريم الى الوجود ، ويحتف خلقه بما اختاره لهم من لطائف وبركاته في خزائن جوده على يدي من يشاء من عبده ، حرك خاطري انشاء المطية ، من مَرَسِيَّة الى اَلْمَرِيَّة ، فامتطيت الرحال واخذت في الترحال ، مرافقا اظهر عسبة ، واكرم فتية ، سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، فلما وملتها لاقى امورا املتها ، تلقاني شهر رمضان المعظم بهلاله ،... فبينما انا احبلى واتخف واخضع في بيوت اذن الله ان ترفع ، ، اذ ارسل الى سبحانه رسول الهامة مؤيدا ، ثم اردفه بما اوحى به لابن الحقي في منامه ، فوافق المنام (٦)

-
- (١) الباغي : نسبة الى حمص "باغة" .
أنظر : رواح القدس ص ٦٩ .
(٢) الفتوحات المكية ١٨٧/١ ص ١٦ ، ٩/٤ ص ٣١ .
(٣) ابن عربي حياته ومذهبه ص ٤٩ .
(٤) المرية : يفتح الميم ، وكسر الراء ، وتشديد الياء مع فتحها مدينة بالاندلس ، محدثة ، بناها الامير الامسوي الناصر لدين الله عبد الرحمن بن محمد سنة (٣٤٤هـ) .
أنظر : معجم البلدان ١١٩/٥ ، الروض المعطار ص ٥٣٧ .
(٥) انشاء الشيء : بمعنى اخراجه . أنظر : اللسان : مادة "نفا" .
(٦) لعنه عبد الله بدر الحيشي ، من تلامذة ابن عربي ، وسوف يأتى ذكره في تلامذته .
أنظر : الشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي ص ٢٣ .

الالهام ، ونظم عقد الحكم فى هذا الكتاب أبدع نظم ، وعلمت
عند ذلك أنى، كما ذكرته، من شاء من عباده فى إبراز هذا
الكتاب^(١)

وفى هذه السنة ، أيضا ، رحل الى "فاس" حيث رأى هناك
خاتم الولاية المحمّدة وعرفه .

قال ابن عربى : "وأما الختم فهذا زمانه ، وقد رأيناه
وعرفناه ثم الله سعادته ، علمته بفاس سنة خمس وتسعين
وخمسة" ^(٢)

واستقر بفاس مدة الى أن رحل عنها متوجها الى مراكش
عاصمة الموحدين ، وفى طريقه مر بمنطقة تسمى "ابحيسل"
وأخرى تسمى "أنحال" ، وهناك مكث مدة ، وبعدها رحل .^(٣)

قال ابن عربى : "هذا المقام (مقام القربة) دخلته فى
شهر محرم سنة سبع وتسعين وخمسة ، وأنا مسافر ، بمنزل
"ابحيسل" ببلاد المغرب ، فتحت به فرحا ، ولم أجد فيه أحدا
، ، فرحلت وأنا على تلك الحال من الاستيحاش بالانفراد
والانس انما يقع بالجنس ، فلقيت رجلا من الرجال بمنزل يسمى
"أنحال" ، فمليت العمر فى جامع ، ..."^(٤)

رحل ابن عربى بعد ذلك الى مدينة "سلا" ، حيث قصد هناك
شيخه أبا يعقوب يوسف بن يخلق الكومى ، ثم فارقه متجها الى
مراكش عاصمة الموحدين ، وذلك بمحبة صوفى يعرف بابى العباس
السبتى ، وذلك سنة (٥٩٧هـ) . الا أنه لم يستقر بها طويلا ،^(٥)
بل غادرها سريعا ، وذلك لرؤيا رآها فى حالة التجلى ، اذ

(١) مواقع النجوم ص ٥ ، وانظر : الفتوحات المكية

٣٣٤/١ ص ١٦ ، ٢٦٣/٤ ص ٢٥ .

(٢) الفتوحات المكية ٤١/٢ ص ١٠ ، ٤٩/٢ ص ٢١ .

(٣) لم أهد الى بيان هذين الموضعين .

(٤) الفتوحات المكية ٢٦١/٢ ص ٢ .

(٥) "سلا" : مدينة ببلاد المغرب ، بينها وبين مراكش على
ساحل البحر تسع مراحل . الروض المعطار ص ٣١٩ .

(٦) أنظر : رواح القدس ص ٥١ .

(٧) ابن عربى حياته ومذهبه ص ٥٣ .

رأى عرش الرحمن قد تجلى له ، على صورة معينة ، ورأى طائرا يحوم حوله ، ويأمره أن يرحل الى بلاد المشرق بصحبة رجل يقال محمد الحمار من مدينة "فاس" .

قال ابن عربى ، عن هذه الرؤيا : "فرايت طائرا من أحسن الطيور ، فسلم عليّ ، فألقى لي فيه أن أخذه صحبتي الى بلاد الشرق ، وكنت بمدينة مراكش حين كشف لي عن هذا كله ، فقلت ومن هو ؟ فقلت لي : محمد الحمار بمدينة فاس ، سأل الله الرحلة الى بلاد الشرق ، فخذ معك ، فقلت : السمع والطاعة فلما جئت الى مدينة "فاس" سألت عنه ، فجاءني ، فقلت له : هل سألت الله في حاجة ؟ فقال " نعم ، سألته أن يحملني الى بلاد الشرق ، فقلت لي : ان فلانا يحملك ، وانا أنتظرك من ذلك الزمان . فأخذته صحبتي سنة سبع وتسعين وخمسمائة ، وأوصلته الى الديار المصرية ، ومات بها رحمه الله " (١) .

رحل ابن عربى الى مدينة "فاس" ، وهناك التقى بمحمد الحمار ، وخرج معه متوجها الى بلاد المشرق ، وفي الطريق دخلا "بجاية" مدة ، وذلك في شهر رمضان من نفس السنة ، وهناك لقي بها شيخه أبا جعفر العربي ، وجماعة من الأفاضل . ثم رحل بعد ذلك الى "تونس" واستقر بها فخرة من الزمن ، تقرب من تسعة أشهر . (٢)

(١) الفتوحات المكية

وهذا النص يفيد أن ابن عربى شرع في الرحيل الى المشرق سنة (٥٩٧هـ) وأنه كان بفاس في نفس السنة بينما نجد بعض مصادر ترجمته ذكرت أنه أقام في اشبيلية الى سنة (٥٩٨هـ) وبعدها رحل الى المشرق . أنظر على سبيل المثال : نفح الطيب ١٦٢/٢ . إلا أن هذا النص الذي أمامنا ، يخطئه ، ويقطع بأن رحلته كانت في السنة المشار اليها .

(٢) عنوان الدراية ص ١٥٧ ، نفح الطيب ١٨٠/٢ . وفيهما أنه لقي أبا عبد الله العربي ، وهو شيخه المذكور أعلاه بعينه ، وقد تقدم ذكره ، فمن شيوخه وأنه يكنى بأبي جعفر وأبى العباس وأبى عبد الله . (٣) أنظر : الفتوحات المكية ١٠/١ .

قال ابن عربى : "وأما أنا فسيق لى منه (أى من النبى ، صلى الله عليه وسلم) لوح من ذهب جرى به الى وأنا بتونس سنة ثمان وتسعين وخمسمائة " .^(١)

وهناك فى تونس نزل دار صاحبه أبى محمد عبد العزيز بن أبى بكر القرشى المهدوى ، وأبدأ تأليف كتاب "انشاء الدوائر" .^(٢)

قال ابن عربى : "كتاب انشاء الدوائر والجداول الذى بدأنا وضعه بتونس بمحل الامام أبى محمد عبد العزيز ، ولينا^(٣) وصفيها " .

وقال أيضا : "قد وقف المفى الولى أبقاه الله على سبب بدء العالم فى كتابنا المسمى بعنقاء مغرب فى معرفة ختم الاولياء وشمس المغرب ، وفى كتابنا المسمى بانشاء الدوائر الذى ألفنا بعفه بمنزله الكريم فى وقت زيارتنا اياه سنة ثمان وتسعين وخمسمائة ونحن نريد الحج" .^(٤)

رحل ابن عربى عن تونس متجها صوب المشرق ، ووصل الى مصر ، ولم يمكث بها طويلا ، اذ رحل عنها ، بعدما فقد صاحبه محمد الحصار . واصل ابن عربى سفره فدخل مدينة "الخليل"^(٥) لزيارة ابراهيم عليه السلام ، ثم توجه الى بيت المقدس ، وولى هناك فى المسجد الاقصى ، وبعدها رحل الى المدينة المنورة ، ومنها الى مكة المكرمة حيث ومّل مكة سنة (٥٩٨هـ) قال ابن عربى : "لما نزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين ، ألفت بها جماعة من الفضلاء ، وعمابة من الاكابر والادباء والملحاء بين رجال ونساء" .^(٦)

(١) الفتوحات المكية ٨٣٨/١ طبعة بولاق نقلا عن كتاب "ابن عربى" ص ٥٦ .

(٢) كتب اليه ابن عربى رسالة رواج القدس ، أنظر ص ٣ منه .

(٣) الفتوحات المكية ١٢٠/١ ص ٢٥ .

(٤) الفتوحات المكية ٩٨/١ ص ٢٦ .

(٥) ابن عربى حياته ومذهبه ص ٥٧ .

(٦) أنظر فى رحلته الى "الخليل" و"القدس" و"المدينة" الفتوحات المكية ١٠/١ .

(٧) ذخائر الاعلاق ص ٧ .

وهناك فى مكة أخذ العلم عن شيوخها ، منهم زاهر بن رستم ويونس بن يحيى ، وغيرهما . كما أخذ بتأليف بعض الكتب والرسائل فى الحديث والتمويف ، منها "الفتوحات المكية" (١) التى شرع فى تأليفه حين وصوله . خرج ابن عربى سنة (٥٩٩هـ) متوجها الى الطائف وهناك ألف كتاب "حلية الابدال" ، ومكث بها مدة ، ثم عاد الى مكة . جاور ابن عربى بمكة الى سنة (٦٠١هـ) وبعدها واصل رحلاته حيث اتجه الى المدينة المنورة وهناك زار قبر النبى صلى الله عليه وسلم .

قال ابن عربى : "وقد ظلمت نفسى وجئت الى قبره صلى الله عليه وسلم وذلك فى سنة احدى وستمائة" (٢) ومن المدينة توجه صوب العراق ، ودخل بغداد فى نفس السنة ومكث بها يسيرا ، ثم واصل سيره الى الموصل ، ودخلها نفس السنة ، وهناك أخذ عن مشايخها منهم الموفى المعروف بابن جامع ، ومقد صلات مع بعض الاخوة والاصحاب ، منهم ابن شداد المقرئ .

قال ابن عربى : "أعلا علينا صاحبنا أحمد بن مسعود بن شداد المقرئ ، بمدينة الموصل سنة احدى وستمائة ، فيمن أفناه الشوق . . . " (٣)

وفى سنة (٦٠٣هـ) رحل الى مصر ، واجتمع ببعض أصحابه من الموفية ، وأخذ بتأليف الرسائل والكتب ، وهناك ظهر منه ما يستوجب النقد والانكار ، فأنكر عليه علماء مصر ماصدر عنه وحكموا بكفره واراقة دمه ، كما أريق دم الحلاج وأمثاله ، وكاد أن يقتل لولا أن خلصه وشفع له الشيخ أبو الحسن على بن (٤)

-
- (١) تقدم ذكرهما فى مشايخه .
 - (٢) أنظر : الفتوحات المكية ١٠/١ .
 - (٣) أنظر : حلية الابدال ص ١ .
 - (٤) الفتوحات المكية ١٩٣/٤ ص ٧ .
 - (٥) تقدم ذكره فى شيوخه .
 - (٦) محاضرة الابرار ٤١٩/٢ .
 - (٧) عنوان الدراية ص ١٥٧ ، ابن عربى حياته ومذهبه ص ٦٣ .
 - (٨) له ترجمة فى : عنوان الدراية ص ١٣٧ .

أبى نصر فتح بن عبد الله البجائى ، الذى سعى فى أمره ،
(١)
وأظهر وجوه تأويل كلامه ، الى أن عفى عنه .

غير أن ابن عربى أمر على كلامه ، بعد أن نجى ، فقد
قال للبجائى عند وصوله اليه : "كيف يحبس من حل منه اللاهوت
فى الناسوت ؟" ، فقال له البجائى : "ياسيدى تلك شطحات فى
محل سكر ، ولاعتب على سكران" .
(٢)

رحل ابن عربى ، بعد ذلك ، عن مصر متوجها الى مكة
(٣)
المكرمة مرة أخرى ، وجاور بها الى سنة (٦٠٧هـ) حيث خرج
متوجها الى بلاد الاناضول ، فوصل الى "قونية" عاصمة القسم
(٤)
الخاضع للإسلام فى بلاد الروم ، وكان ملكها آنذاك السلطان عز
الدين كيكاوس بن كيخسرو ، فلما وصلها خرج اليه الملك ،
(٥)
واستقبله بنفسه بالحفاوة والاكرام ، لما بلغه من شهرته
وذياع صيته ، وأمر له بدار تساوى مائة ألف درهم ، فلما
نزلها وأقام بها مر به فى بعض الايام سائل ، فقال له : شئ
لله ، فقال : مالى غير هذه الدار ، خذها لك ، فتسلمها
(٦)
السائل ومارت له .

وهناك فى "قونية" صنف بعض التماثيل الصوفية ، مثل
(٧)
"مشاهد الاسرار" و "رسالة الانوار" .

(٨)
كما انه تزوج فيها بوالدة صدر الدين القونوى ، وأصبح
رئيسه القونوى ، من وقته ذاك ، من أخص تلامذته وعليه تخرج .

-
- (١) عنوان الدراية ص ١٥٨ .
(٢) عنوان الدراية ص ١٥٨ .
(٣) أنظر : الفتوحات المكية ٣٧٦/٢ ص ٢٢ .
(٤) قونية : بضم القاف واسكان الواو ، وكسر الفون وفتح
الياء المخففة من أعظم مدن الاسلام بالروم .
معجم البلدان ٤/١٥ .
(٥) كيكاوس : بفتح الكاف واسكان الياء ، وضم الواو .
أنظر ترجمته فى : سير النبلاء ١٣٧/٢٢ ، النجوم
الزاهرة ٢٢٣/٦ .
(٦) فتح الطيب ١٦٤/٢ ، الوافى بالوفيات ١٧٣/٤ ، فوات
الوفيات ٤٧٨/٢ .
(٧) أنظر : ابن عربى حياته ومذهبه ص ٦٦ .
(٨) الدر الثمين ص ٢٣ .

أخذ ابن عربى بعد ذلك التجول والسياحة فى بلاد
الأناضول مثل "مَلَطِيَّة" و "أَرَزَن" ^(١) و "حَرَّان" وغيرها ، مع بعض
أصحابه من الصوفية ، الى أن رحل الى بغداد .
وقد ارتاب بعض العلماء من رحلة ابن عربى الى بلاد
الروم وجعل رحلته اليها لدراسة وتلقى علوم النصارى
ومقائدهم ^(٢) ، وتمديدها .

وهذا ، فى نظرى ، غير صحيح ، لأسباب :

الاول : انه قام بزيارة القسم الاسلامى من بلاد الروم
"قُونِيَّة" ، حيث كان فى استقباله ملكها المسلم كَيِّكَاوُس ،
والذى استقر فى دار مملكته مدة من الزمن ، ولم تكن زيارته
للقسم النصرانى منه .

الثانى : أن يقال ما الدافع لأن يحتشم عناء هذا السفر
الطويل المفضى ، لأجل دراسة مذاهب النصارى ومقائدهم ، فى
ذلك البلاد البعيدة ، وهو بإمكانه أن يدرسها فى مدارس
نصرانية أقرب اليه منها ، فى بلاده الأندلس ، فلو أراد
دراسة عقائد النصارى وعلومهم لأمكنه أخذها هناك فى الأندلس
بسهولة ويسر .

الثالث : لو كان ابن عربى قد درس النصرانية هناك فى
"قُونِيَّة" ومال اليها وامتنقها ، لكان قد أحب النصارى ،
ووالاهم وذبح عن مقائدهم ، وشئ من هذا لم يحدث ، بل ثبت
عكس ذلك ، يدل عليه تلك الرسالة التى وجهها الملك
"كَيِّكَاوُس" الى ابن عربى وهو فى بغداد ، بعد أن رحل عن بلاد
الروم ، يستنصحه ، ويستشيريه فى بعض المسائل
المتعلقة بالنصارى الذين يعمشون فى مملكته ، فأجاب عليها

(١) "أَرَزَن" : بفتح الالف واسكان الراء ، وفتح الزاى ،
مدينة مشهورة فى أرمينية .

معجم البلدان ١/ ١٥٠ .

(٢) انظر : كشف القفا ص ٢٧٦ .

بالأعلى :

قال ابن عربى : "وصية ونصيحة كتبت بها الى السلطان
الغالب بامر الله كيكافوس ، صاحب بلاد الروم ، بلاد يونان ،
رحمه الله ، جواب كتاب كتب به اليها سنة تسع وستمائة .
"بسم الله الرحمن الرحيم . وعمل الاهتمام السلطاني
الغالب بامر الله ، العزيز ، ادام الله عدل سلطانه ، الى
والده الداعى له محمد بن العربى ، فتعين عليه الجواب
بالوصية الدينية ، والنصيحة السياسية الالهية " ، الى
ان قال : "يا هذا ومن اشد ما يمر على الاسلام والمسلمين ،
وقليل ما هم ، رفع النواقيس ، والتظاهر بالكفر ، واعلاء
كلمة الشريعة ببلادك ، ورفع الشروط التى اشترطها امير
المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، على اهل الذمة ،
من ان لا يحدثوا فى مدينتهم ولا حولها كنيسة ولا ديرا ، ولا قلعة^(١)
ولا مومعة راهب ، ولا يحددوا ما غرب ، ولا يملعوا كنائسهم ان
ينزل بها احد من المسلمين ثلاث ليال يطمعونهم ، ولا ياوون
جاسوسا ولا يبيعوا الخمر ، وان يجزوا مقادير رؤوسهم
وان يلزموا زيارتهم حيث ما كانوا ، وان يحدوا الزنانير على
اوساطهم ، ولا يظهروا ملبىا ، ولا شيئا من كتبهم فى طرق
المسلمين ، فان خالفوا فى شيء مما شرط فلا ذمة لهم ،
وقد حل للمسلمين ما يحمل من اهل المعاندة والحقاق "^(٢)

ثم كتب له مقبلا هذه الابيات :

(٣)
اذا انت اعززت الهدى وحبمته فانت لهذا الدين عز كما تدعى
وان انت لم تحفل به واهنته فانت مذل الدين تخفبه ونمسا

(١) القلعة : كالمومعة ، واسمها عند النصارى "القلية" ،
وهو تعريب كلمة ، وهى من بيوت عبادتهم . النهاية فى
غريب الحديث ١٠٥/٤ .

(٢) الفتوحات المكية ٥٤٧/٤ ، محاضرة الابرار ٤٥٥/٢ .

(٣) يلقب كيكافوس بـ "عز الدين" .

(١)
فلتأخذ الانقلاب زورا فإنه لتسأل عنها يوم يجمعكم جمعا
الى آخر هذه الابيات ، التى ينمى فيها ابن عربى هذا
الملك باقامة الدين واعزازه ، ومحاربة خصومه واعدائه . فلا
يمقل أن يكون ابن عربى من معتنقى النصرانية أو محببها ،
وهو فى الوقت نفسه يأمر الملك بالتحقيق عليهم ، واذلالهم
ووضع شعائر دينهم ، وعدم اظهار كتبهم وعلومهم ، وغير ذلك
من صنوف الاذلال والاهانة ، التى احتوت عليها تلك الرسالة .
وليس المقصد من دفع هذه التهمة عن ابن عربى تبرئته
من العقائد المنحرفة ، والدخيلة على الاسلام ، لانه يعتقد
ويؤمن بما هو اقل واكفر من عقائد النصارى ، ولاتبرئته من
دراسة كتب النصارى ومعتقداتهم ، لانه بلا شك قد درس افكارهم
ومعتقداتهم ، كمادة العلماء من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم
فى دراسة آراء المذاهب والاديان والفرق المختلفة ، بيد أن
هناك من يدرسها لمجرد المعرفة والعلم والرد عليها ،
كالحال فى معظم علماء المسلمين ، وهناك من يستفيد منها
وياخذ ببعدها أو كلها ، ويمزجها بعلوم المسلمين ومعتقداتهم
ليربط ويوفق بين عقائد الدينين ، وليلبس على المسلمين
دينهم ، وابن عربى من هذا الصنف .
(٢)

- (١) المصدرين السابقين ، نفس الصفحات .
(٢) من ذلك ما قاله فى ترجمان الاشواق ص ٤٦
تثنت محبوبى وقد كان واحدا
كما ميروا الاقنام بالذات اقنما
قال ابن عربى فى شرحه لهذا البيت :
"العدد لا يولد كثرة فى العين ، كما تقول النصارى فى
الاقنانيم الثلاثة ، ثم تقول الاله واحد ، كما تقول :
باسم الرب والابن وروح القدس اله واحد . وفى شرعنا
المنزل علينا ، قوله تعالى : "قل ادعوا الله أو ادعوا
الرحمن أياما تدعوا" ففرق ، "قله الاسماء الحسنى" فوجد
وتتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء
أمهات ، اليها تناف القمص والأمور المذكورة بعدها ،
وهى : الله والرب والرحمن ، ومعلوم أن المراد اله
واحد ، وبساقى الاسماء أجريت له مجرى النعوت لهذه
الاسماء ، ولا سيما الاسم الله " .
فانظر الى هذا المزج الغريب بين عقيدة النصارى ،
القائلين بالتثليث وعقيدة المسلمين القائلين بتوحيد
الله عز وجل .

ومما يؤكد احاطة ابن عربى بآراء النصارى وغيرهم من أرباب المذاهب والمعتقدات ، قوله فى الفتوحات : "انى ما أعرف منزلا ولا نحلة ولا ملة الا رايت قائلا بها ، ومعتقدا لها ومتمفلا بها باعترافه من نفسه ، فما أحكى مذهبها ولا نحلة الا عن أهلها القائلين بها" (١) .

رحل ابن عربى ، بعد ذلك ، الى بغداد ، حيث استقر بها سنة (٦٠٨هـ) وهناك التحق بشهاب الدين السمروردي ، صاحب كتاب "معارف" (٢) . مكث ابن عربى فى بغداد مدة طويلة ثم رحل عنها متوجها الى مكة ، حيث كان بها سنة (٦١١هـ) . (٣)

= وليس المقام مقام مناقشة كلامه والرد عليه ، لكن مما يجدر التنويه به أنه على افتراض سلامة قصده ، وأنه أراد مجرد تمثيل وتشبيه أسماء الله الثلاثة (الله ، الرب ، الرحمن) التى هى أسماء لذات واحدة بالانجائيم الثلاثة عند النصارى (الرب ، الابن ، روح القدس) التى هى ذوات متعددة ، أليس فيه تمريح بالتثليث وموافقة النصارى فى عقيدتهم ، وبذا يكون سببا لفحشة المسلمين وتغليبهم ، وأنه بمجرد قراءة البيت ينطبع فى ذهن عقيدة التثليث .

ومنه ما قاله فى الفتوحات ٣٧٠/٣ ص ٢٥ : "واما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما فى التثليث من الفردية لأن الفرد من نموت الواحد ، فهم موحدون توحيد تركيب ، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة ولهذا سوا كفارا ، لانهم ستروا الثانى بالثالث" . وقال فى ٣٧٠/٤ ص ٢٥ : "ماكفر القائل بالثلاثة ، وانما كفر بقوله "ان الله ثالث ثلاثة" ، فلو قال ثالث اثنين لاصاب الحق ، وأزال المين ، ماظنك بأثنين الله ثالثهما" .

وهذا لايعنى أن ابن عربى معتنق للنصرانية أو محب لها ولكنه صورة من صور تمويهه وخلطه بين آراء الفرق والاديان المختلفة ، فانه كان واسع الخيال والتصور ، فصورت له مخيلته امكان المزج بيسر هذه الآراء المتناقضة وصوغها فى قالب واحد ، ومما يؤكد ذلك أن الخلط والتصويه لم يكن مقتصرا على عقائد النصارى فحسب ، بل نراه يمزج بين الاسلام وآراء الفلاسفة والسوفسطائية والمعتزلة والجمعية ، وغيرهم من أرباب الفرق وأصحاب المقالات .

- (١) الفتوحات المكية ٥٢٣/٢ ص ٦ .
- (٢) أنظر خبر لقياه للسمروردي فى : شذرات الذهب ١٩٣/٥ ، الدر الثمين ص ٢٩ .
- (٣) ابن عربى حياته ومذهبه ص ٧٤ .

وبعدها ، وفى سنة (٦١٢هـ) اتجه الى قونية مرة أخرى ومنها الى مدينة "سيواس" .

ولابد أن يكون فى سنة (٦١٣هـ) وقبله ، قد دخل حلب ، ذلك أنه كانت بينه وبين الملك الظاهر غازى بن صلاح الدين (١) الأيوبرى ، سلطان حلب ، صلات وثيقة ، فقد كان ابن عربى موضع ثقة هذا الملك ، مقربا اليه ، يستشير به الملك ويستنمحه فى كثير من أموره ، وقد توفى الظاهر سنة (٦١٣هـ) ، فلا بد أن يكون قد التقى به ابن عربى حين رجوعه من قونية من نفس السنة ، أو قبل ذلك .

وقد ذكر ابن عربى فى بعض منفااته أنه كانت له كلمة مسموعة عند هذا الملك ، وأنه كان يرفع اليه حوائج الأهالى فيقضيها لهم .

قال ابن عربى : "كانت لى كلمة مسموعة عند بعض الملوك وهو الملك الظاهر صاحب مدينة حلب ، رحمه الله ، غازى بن الملك الناصر لدين الله صلاح الدين يوسف بن أيوب ، فرفعت اليه من حوائج الناس فى مجلس واحد مائة وثمان عشرة حاجة ، فقضاها كلها ..." (٢) .

ويبدو أن ابن عربى ظل متنقلا بين سنة (٦١٣هـ) وسنة (٦٢٠هـ) بين قرى ومدن الشام ، الى أن استقر فى دمشق سنة (٦٢٠هـ) .

(٣)
كان سلطان دمشق آنذاك ، الملك المعظم ، عيسى بن الملك المعادل ، استحل بملك دمشق لما حوفاً أبوه سنة (٦١٥هـ) وظل يحكمها الى أن توفى سنة (٦٢٤هـ) .

-
- (١) ترجمته فى : جذرات الذهب ٥/٥٥ ، الكامل فى التاريخ ٣١٢/٩ .
(٢) الفتوحات المكية ٤/٥٣٩ ص ٢١ ، وأنظر : ٤٠٦/٣ ص ١٨ ، ص ٤٧٢ ص ٢١ .
(٣) ترجمته فى : البدايات والنهاية ١٣/ ١٢١ ، الكامل فى التاريخ ٩/٣٧٤ ، أمراء دمشق فى الاسلام ص ٨٠ .

كان المعظم هذا رجلا شجاعا ، مقداما ، عالما ، بارعا
 فى عدة فنون تفقه على مذهب أبى حنيفة ، وبرع فيه . كان
 مجلسه مجلس علم يقرب اليه العلماء ، ويعمل على نشر العلم
 لذا فكان ابن عربى أحد المقربين اليه ، وكان له بمشابة
 الشيخ والامتاد العربى .^(١)

وفى دمشق واصل ابن عربى التصنيف ، فشرع فى اتمام
 كتابه "الفتوحات المكية" ، ومنف "فصوص الحكم" و "الجمع
 والتفصيل فى أسرار معانى التنزيل" وغيرها ، كما اخذ بنشر
 علومه ومعارفه ، فالتف حوله الكثير من الطلبة والمريدين ،
 بما فيهم أبناء الملوك والسلاطين ، مثل الملك المعظم عيسى
 والملك المظفر غازى أبنى الملك المعادل ، وغيرهما من
 الامراء والوجهاء .^(٢)

ترك ابن عربى حياة السفر والتنقل ، فقد كبر سنه وضعف
 بدنه ، وظال تنقله ، فآثر الاستقرار والاستيطان ، فسكن دمشق
 واتخذها موطنه ، ابتداء من سنة (٦٢٠هـ) ، لم يخرج منها الا
 مرة واحدة فى سنة (٦٢٨هـ) حيث توجه فيها الى حلب ، ومكث
 بها يسيرا ، وعاد سرا أخرى الى دمشق سنة (٦٢٩هـ) واستقر^(٣)
 بها الى أن توفى .

وقد حملت له بدمشق أموال وأرزاق كثيرة ، ورتب له^(٤)
 صاحب حمص كل يوم مائة درهم ، وابن الزكى كل يوم ثلاثين^(٥)

-
- (١) ابن عربى حياته ومذهبه ص ٨٦ .
 (٢) ترجمته فى : دو الاسلام ١٥١/٢ ، البداية والنهاية ١٧٤/١٣ .
 (٣) الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى ص ١٦٧ ، وانظر
 الفتوحات المكية ٨٣/٤ ص ٣٣ .
 (٤) هو أسد الدين شيركوه بن ناصر الدين محمد ، ولاء صلاح
 الدين الايوبى حمص سنة (٥٨١هـ) فظل بها سبعا وخمسين
 سنة ، الى أن توفى سنة (٦٣٧هـ) .
 البداية والنهاية ١٣/ ١٥٤ .
 (٥) حاتى ترجمته فى تلامذته .

(١)
درهما ، فما ادخر منها شيئا ، وكان يتمدق بها جميعا .
وكان قاضي قضاة الشافعية في عصره ، شمس الدين أحمد
الخويي يخدمه خدمة العبيد ، وزوجه قاضي قضاة المالكية
(٢)
ابنته .
(٣)

-
- (١) نفح الطيب ١٦٦/٢ .
(٢) ياقى في تلامذته .
(٣) نفح الطيب ١٧٩/٢ .

المطلب الثالث : تلامذته

على الرغم من اطباق شهرة ابن عربى الآفاق ، ومعرفة الخاص والعام له ، وكثرة أسفاره وتنقلاته حتى اكسبته ذياغ الميت ، ووفرة المشايخ والاساتذة ، الا أن مصادر ترجمته لم تنس الا على النفر القليل ، الذين يعدون على أطراف الاصابع من تلامذته ، كما أن ابن عربى لم ينس في كتبه ورسائله الا على الآحاد منهم .

ومن الطبيعى أن يقال أنه تحلمذ عليه خلائق كثيرون ، وذلك لشهرة الشيخ ، وبعد ميته ، ومكانته العلمية في المجتمع ، خاصة بين الملوك والسلاطين .

اما تلامذته الذين ذكرتهم المصادر أو تناولهم ابن عربى نفسه بالذكر فمنهم :

- (١) محمد بن مكى بن أبى الذكر القرشى ، المقلى ، الرقّام حدث وسمع بمصر على طائفة . سمع من ابن عربى كتاب "التيسير في مذاهب القراء السبعة" لأبى عمرو الدانى . توفي سنة (٦٩٩هـ) من خمس وسبعين سنة .
- (٢) محمد بن اسحاق بن محمد بن يوسف ، مدر الدين ، أبو عبد الله القُونَوِي .

قرأ "جامع الامول" على بعض العلماء ، وقرأ عليه قطب الدين الشيرازى ، تزوج ابن عربى بأمه ، فأصبح من أخص تلامذته ، وعليه تخرج .

(١) ترجمته في : العبر ٤٠٣/٣ ، شذرات الذهب ٤٥٣/٥ .
 (٢) ذكر سماعه الذهبى في ميزان الاعتدال ٦٥٩/٣ .
 (٣) ترجمته في : الوافى بالوفيات ٢٠٠/٢ ، طبقات ابن الملقن ص ٤٦٧ ، طبقات السبكي ١٩/٥ ، طبقات الشعرائى ٢٠٣/١ .

ألف عدة تآليف فى الطوك ، منها كتاب "النفحات" وكتاب
 "تحفة الشكور" و "تفسير الفاتحة" وكتاب "التهنئات"
 وغيرها . توفى سنة (٦٧٢هـ) ، وقد نيف على الستين سنة .^(١)
 (٢) عبد الله بن بدر بن عبد الله الحبشى ، أبو محمد .
 صاحب ابن عربى فى أسفاره ، وأقبل على خدمته ، ألف ابن
 عربى من أجله بعض الكتب والرسائل ، مثل "حلية الأبدال" و^(٣)
 "الفتوحات المكية" التى كتبها له ولماحببه الشيخ عبد
 العزيز بن أبى بكر القرشى ، نزيل تونس . ألف عبد الله^(٤)
 الحبشى بعض التآليف ، منها كتاب "الانباء على طريق الله"
 الذى قال فى مقدمته : "فانى ذاكر فى هذا الكتاب الذى سميته
 كتاب الانباء على طريق الله بعض ماسمعت من كلام شيخنا
 وسيدنا ،...، أبى عبد الله محمد بن على بن محمد بن أحمد
 العربى ...".^(٥)
 (٦) توفى الحبشى فى حياة شيخه .
 (٤) محمد بن خالد العدفى ، التلمسانى ، أبو عبد الله .
 صاحب ابن عربى وأخذ عنه ، ورافقه فى أسفاره . ألف ابن
 عربى من أجله بعض الكتب فى طريق التوفى .^(٧)
 (٥) اسماعيل بن سُوْدَكِين بن عبد الله النوري ، أبو الطاهر^(٨)
 ولد بممر سنة (٥٧٨هـ) ، وسمع الحديث بها من عدة
 مشايخ ، ورحل الى دمشق ، وصحب ابن عربى ، وكتب عنه أكثر
 مصنفاته . وتلبية لرغبته ورغبة عبد الله الحبشى شرح ابن
 عربى كتابه "ترجمان الاشواق".^(٩)
 توفى بحلب سنة (٦٤٦هـ) .

-
- (١) فى الواقع بالوفيات : أنه عاش اثنتين وثلاثين سنة .
 (٢) لم أقف له على ترجمة .
 (٣) أنظر حلية الأبدال ص ١ .
 (٤) أنظر : الفتوحات المكية ١٠/١ .
 (٥) الانباء على طريق الله : ضمن مجموع : ورقة ١٨٩ .
 (٦) الشيخ الأكبر محيى الدين ص ٢٤ .
 (٧) أنظر : حلية الأبدال ص ١ .
 (٨) ترجمته فى : تكملة اكمال الاكمال ص ٧٣ .
 (٩) ذخائر الاعلاق ص ٩ .

(١)

(٦) صفى الدين حسين بن على بن ظافر الأزدي .

من مصر ورحل الى دمشق ، وأخذ عن ابن عربى وتتلמד عليه . كان بارعا فى الادب . من تآليفه كتاب "الفريضة" ذكر فيه من رأى من مشايخ عصره ، منهم شيخه ابن عربى ، حيث قال فيه : "ورأيت بدمشق الشيخ الامام العارف الوحيد محيى الدين بن عربى ، وكان من اكبر علماء الطريق ، جمع بين مائر العلوم الكسبية ، وماوفر له من العلوم الوهبية ، ومنزلته شهيرة وتماثيفه كثيرة " (٢) .

توفى صفى الدين سنة (٦٥٧هـ) .

(٣)

(٧) يحيى بن محمد بن على بن محمد ، القرشى ، الاموى ، الشافعى ، محيى الدين ، أبو الفضل ، المعروف بابن الزكى .

ولد سنة (٥٩٦هـ) وأخذ العلم عن خلائق . ولى القضاء بالشام مدة ، ثم أبعد عنها الى مصر ، حيث توفى فيها سنة (٦٦٨هـ) .

كان محبا لابن عربى ، له فيه عقيدة تتجاوز الوصف كما قال الذهبى . وهو الذى كان يجرى لابن عربى ثلاثين درهما كل يوم . وفى حربة ابن الزكى دفن ابن عربى .

(٤)

(٥)

(٨) أحمد بن خليل بن سماعة بن جعفر بن عيسى الخويى ، أبو العباس ، شمس الدين ، قاضى القضاة ، الشافعى .

(٦)

-
- (١) ترجمته فى : نفح الطيب ١٦٧/٢ ، هدية العارفين ٣١٣/١ معجم المؤلفين ٣٢/٤ .
- (٢) نفح الطيب ١٦٨/٢ ، وانظر : سير الاولياء ص ١٢٦ .
- (٣) ترجمته فى : البداية والنهاية ١٥٧/١٣ ، العبر ٣١٨/٣ .
- (٤) العبر ٣١٩/٣ .
- (٥) ترجمته فى : سير النبلاء ٦٤/٢٣ ، تكملة اكمال الاكمال ص ١٠٧ .
- (٦) خوى : بضم الخاء ، وفتح الواو ، تصغير "خو" مدينة فى أذربيجان .
- الروض المعطار ص ٢٢٤ ، معجم ما استعجم ٥٢٠/٢ .

ولد سنة (٥٨٣هـ) ، ودرس على قخر الدين الرازي
العقليات وبرع في عدة فنون ، وكان من أذكى المتكلمين ،
مع متانة الدين . قدم دمشق ودرّس بها ، وولى قضاءها ، وقام
بخدمة ابن عربي خدمة العبيد ، وكان رهن اشارته ، وفي طوعمه
(١)
كما يريد . توفي سنة (٦٣٧هـ) .
(٢)
(٩) محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن ، أبو
عبد الله ، محب الدين البغدادي ، المعروف بابن
النجار .

ولد سنة (٥٧٨هـ) ، وأخذ عن خلائق ، ورحل الى امبهان ،
وخرامان ، والشام ومصر ، وبرع في الحديث ، حتى عد من
الائمة الحفاظ ، وكتب الكثير . التقى بابن عربي وأخذ عنه
بعض مصنفاته ، قال في الدر الثمين : "وأما ابن النجار
فقال : اجتمعت بالشيخ محيي الدين ، رضى الله عنه ، بدمشق
فوجدته اماما عالما كاملا ، متبحرا في العلوم ، راسخا في
الحقائق ، فأخذت عنه شيئا من مصنفاته" .
(٣)

توفي ابن النجار سنة (٦٤٣هـ) .
(٤)
(١٠) محمد بن سعيد بن يحيى ، أبو عبد الله الواسطي ،
الشافعي ، الحافظ المؤرخ ، المعروف بابن الديلمي .
(٥)
ولد سنة (٥٥٨هـ) ، وأخذ الحديث عن خلائق ، وبرع فيه
وفى القراءات ، ورحل الى واسط وبغداد وأخذ عن علمائها
والمؤلف الحاليف المافعة .

التقى بابن عربي ببغداد لما قدم اليها ، وأخذ عنه

-
- (١) الدر الثمين ص ٣٠ .
(٢) ترجمته في : العبر ٢٤٨/٣ ، جذرات الذهب ٢٢٩/٥ .
(٣) الدر الثمين ص ٣١ ، وانظر المستفاد ٢٨/١٩ .
(٤) ترجمته في : سير النبلاء ٦٨/٢٣ ، النجوم الزاهرة
٣١٧/٦ .
(٥) الديلمي : نسبة الى "ديليشا" : بفتح الدال ، وربما فم
وفتح الباء ، وباء ساكنة ، قرية من قرى النهروان .
انظر : معجم البلدان ٤٣٨/٢ .

بعض مصنفاته . قال في الدر الثمين : "وأما ابن الديلمي صاحب التاريخ وغيره من الممنقات المستعذبة ، فقال : قدم الشيخ محيي الدين ابن العربي بغداد ، فاجتمعت به فوجدته فوق مايوسف ، وأجل أن يعرف ، فاخذت عنه شيئا من مصنفاته ، ... " .^(١)

توفي الديلمي سنة (٦٣٧هـ) .

(١١) محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرحمن ، أبو عبد الله ضياء الدين ، المقدسي .

ولد سنة (٥٦٩هـ) ، وسمع الحديث على جماعة وبرع فيه ، حتى أصبح من الأئمة الإثبات فيه ورحل إلى مصر وبغداد وامبهان ونيسابور وغيرها طلبا للعلم . منف كثيرا من الكتب وتوفي سنة (٦٤٣هـ) .

(٣) كان من خواص أصحاب ابن عربي ، الملازمين لمجلسته .

(١) الدر الثمين ص ٣١ ، ٣٢ ، وانظر : المختصر المحتاج إليه ٥٨/١٥ .

(٢) ترجمته في : ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/٢٣٦ ، الذيل على الروافدين ص ١٧٧ .

(٣) الدر الثمين ص ٣١ .

المبحث الثالث

مذهبه الفقهي وعقيدته

المطلب الاول : مذهب الفقهي

درس ابن عربى الفقه على ايدى علماء كثر ، منهم من كان مالكي المذهب كابن الجد وابن زرقون ، وهما من كبار فقهاء المالكية ، وابن ابي جمرة ، وغيرهم من فقهاء المالكية ، كما درس ، أيضا ، فقه ابن حزم الظاهري على بعض تلامذة تلامذته الذين أدركهم مثل ابن الخراط وغيره ، وقد تقدمت الإشارة اليه حين الكلام على مشايخه . بيد ان ابن عربى تآثر بفكر ابن حزم ، وآثر أصوله ومنهجه فى الاجتهاد . ولاغرو ان يتأثر ابن عربى بمذهب ابن حزم وطريقته فى استنباط الاحكام ، والذي يبطل القياس ويكتفى بظواهر النصوص والادلة ويمنع أن تكون النصوص مشتملة على علل مقمودة للشارع ، والتي بها يكون الحاق الممكنات عنه بالمنطوق ، فلاغرو فى ذلك ، ودولة الموحدين قد شجعت هذا الفكر ، وأغدقت على أهله ، وقربتهم ورمدت الجوائز والمعايا لمن يحفظ الفقه والاحكام بميدا من كتب المذاهب الفقهية ، وأحرقت كتب المذهب المالكي وحرمت مطالعته ومدارسه ، وضيق على اتباعه .

وقد تآثر جمع غير قليل من العلماء بهذا الفكر ، منهم ابن عربى .

لذا فقد وقف بعض من ترجم له بأنه ظاهري المذهب فى العبادات ، بأطنى النظر فى الامتقادات ، وهذه النسبة صحيحة ^(١)

-
- (١) انظر رأى ابن حزم فى : النبذة الكافية ص ٦١ ، الاحكام فى أصول الاحكام ١٢٠٨/٧ ، المحلى ٥٦/١ .
 (٢) تقدمت الإشارة اليه فى الناحية العلمية .
 (٣) انظر : فوات الوفيات ٤٧٨/٢ ، نفع الطيب ١٦٤/٢ ، الوافى بالوفيات ١٧٣/٤ .

لامرية فيها ، لانه مرج بنفسه بذلك ، فقد ذكر في بعض منفااته انه لايعتبر القياس دليلا من أدلة التشريع . ويفهم من كلامه ان الفقهاء تكلفوا تعليل الاحكام الشرعية ليلحقوا المسكوت عنه بالمنطوق ، وهذا أمر لم يأمر به الشرع ، حيث فيقنوا على الأمة بقياساتهم ، اذ الاصل في الامور المسكوت عنها ، والتي لم ينص عليها دليل بعينه الاباحة ، كما هو متامل عند ابن عربي ، فتجوز القياس فيها معنى اخراجا لكثير من المباح عن اصل الاباحة ، والحكم عليه باحكام مختلفة من الحرمة والوجوب ، وغير ذلك ، وهذا لاشك ان فيه تضييق وتضييد على المسلمين ، بما لم يأذن به الشرع عنده . وقد نص عليه في الفتوحات حيث قال : "اعلم ان اصول احكام الشرع المتفق عليها ثلاث ، الكتاب والسنة المتواترة والاجماع ، واختلف العلماء في القياس ، فمن قائل بانه دليل وانه من اصول الاحكام ، ومن قائل بمنعه ، وبه أقول " (١) .

وقال أيضا : "وقد كان صلى الله عليه وسلم ، يقول : اتركوني ما تركتكم . وقال : لو قلت نعم (للسائل عن الحج في كل عام) لوجب . وكانت الاحكام تحدث بحدوث السؤال عن النوازل ، فكان غرض النبي ، صلى الله عليه وسلم ، حين علم ذلك ان يمتنع الناس عن السؤال ، ويجرون مع طبعهم ، حتى يكون الحق هو الذي يتولى من تنزيل الاحكام ماشاء ، فكانت الواجبات والمحظورات تقل ، وتبقى الكثرة في قبيل المباحات التي لايتعلق بها اجر ولاوزر ، فابتن النفوس قبول ذلك ، وان تقف عند الاحكام المنصوص عليها ، فأثبتت لها عللا ، وجعلتها مقصودة للشارع وطردها ، والحقت المسكوت عنه في الحكم بالمنطوق به بعلة جامعة بينهما اقتضاهما نظر الجاعل المجتهد ، ولو لم يفعل لبقى المسكوت عنه على أصله من

(١) الفتوحات المكية ١٦٢/٢ .

الاباحة والعافية ، فكثرت الاحكام بالتعليل وطرده العلة ،
(١)
والقياس ، والرأى ، والاستحسان " .

فابن عربى ، على هذا ، لايأخذ بالقياس كدليل من أدلة التشريع ويكتفى بالأخذ بظواهر النصوص من الكتاب والسنة ، وقمر الحكم فيها على تلك المسألة المعينة بعينها ، وعدم تعديته الى أشباهها وأمثالها المشتركة معها فى العلة الموجبة لذلك الحكم . وعلى هذا عده بعضهم حزمى المذهب ، ذلك لموافقته فى أصوله من جهة ، ولتحققه على منفاته من جهة أخرى ، غير أن ابن عربى ينفى هذه النسبة ، حيث يقول : نسبونى الى ابن حزم والنسب لست ممن يقول قال ابن حزم لا ولاغيره فان مقالــــــــــــسى قبال نص الكتاب ذلك علمى او يقول الرسول أو أجمع الخـــــــــــــ سبق على ما أقول ذلك حكمى (٢) ومما يؤكد أن ابن عربى لم يكن فقيها حزميا مقلداً وحاكياً مذهبه ، تلك النصوص التى وردت عنه ، والتى يحرم فيها تقليد المجتهد مذهب غيره من المجتهدين ، كما شدد على العامى أيضا ، ومنعه من تقليد مذهب بعينه ، وأوجب عليه أن يسأل أهل الذكر . وابن عربى ، لاشك ، فى أنه كان يرى نفسه من العلماء المجتهدين ، الذين حازوا آلات الاجتهاد ، وأصبحوا ذوى مذهب مستقل منفرد ، فكيف يسوغ له أن يقلد ابن حزم .

وعلى فرض أنه لم يكن مجتهدا ، وكان عاميا ، فإنه لن يتقيد بمذهب ابن حزم ولا بمذهب غيره ، أيضا ، لأنه يحرم التقيد بمذهب معين . واليك كلامه :

قال ابن عربي : "ولكن بحمد الله ، جعل الله في ذلك
(أي اختلاف الفقهاء) رحمة لنا ، لولا أن الفقهاء حجرت هذه

(١) الفتوحات المكية ٢/٦٨٥ من ١٢ .

(۲) دیوان ابن عربی ص ۴۷ .

الرحمة على العامة بالزامهم اياها مذهب شخص معين ، لم يعينه الله ولا رسوله ، ولادل عليه ظاهر كتاب ، ولا سنة صحيحة ولا ضعيفة ، ومنعوه أن يطلب رخصة في نازلته في مذهب عالم آخر^(١) .
اقتضاه اجتهاده " .

وقال في باب الوصايا : "والذى أومى بك به ان كنت عالما بحرام عليك ان تعمل بخلاف ما أمطاك دليلك ، ويحرم عليك تقليد غيرك مع تمكذك من حصول الدليل ، وان لم تكن لك هذه الدرجة ، وكنت مقلدا ، فايك ان تلحزم مذهباً بعينه ، بل اعمل كما أمرك الله ، فان الله أمرك ان تصال أهل الذكر ان كنت لاتعلم ، وأهل الذكر هم العلماء بالكتاب والسنة " .^(٢)

فمن الخطأ أن ينسب الى مذهب ابن حزم ، أو الى أى مذهب آخر . غير أن هذا لا يمنع أن يكون قد تآثر ببعض أصوله وآرائه وأخذ بها ، كما تقدم ذكره ، مثل ابطال القياس والاخذ بظواهر النصوص .

ومما يؤكد ، ايها ، أنه ليس حزمى المذهب ، ذلك الاختلاف والفرق بين آرائه وآراء ابن حزم فى كثير من المسائل الفقهية ، فالمحيح أنه كان صاحب مذهب مستقل ، بناء على أصول أهل الظاهر ، مع مخالفته لمن تقدم منهم فى الفروع .

-
- (١) الفتوحات المكية ٦٨٥/٢ س ١٨ .
(٢) الفتوحات المكية ٤٩١/٤ س ١ .
(٣) تختلف آراء ابن عربى الفقهية عن آراء ابن حزم فى مسائل كثيرة ، لو جمعت لبلغت المئات ، وسأكتفى بذكر بعض الامثلة على ذلك :
* مسألة وجوب الغسل من الايلاج من غير انزال : ابن حزم يوجب ، بينما ابن عربى لا يوجب .
المحلى ٢/٢ ، الفتوحات ٣٦٣/١ .
* مسألة غسل الرجلين فى الوضوء : ابن حزم يوجب ، بينما ابن عربى يخير بين المصح والغسل .
المحلى ٥٦/١ ، الفتوحات ٣٤٣/١ .
* مسألة ادخال الرجلين فى الخفين وهما طاهرتان بطهارة الوضوء ليجوز المسح عليهما : ابن حزم يشترطه بينما ابن عربى لا يشترط ذلك ، ويكتفى بطهارتهما من النجاسة .
المحلى ٨١/١ ، الفتوحات ٣٤٨/١ .

-
- = * الماء الذي خالطته نجاسة ولم يتغير أحد أوصافه :
ابن حزم يراه طاهرا مطهرا ، بينما يراه ابن عربي مطهرا
غير طاهر ، وهذا القول لم يسبقه به أحد .
المحلى ١٣٥/١ ، الفتوحات ٣٥١/١ .
- * النوم : عند ابن حزم ناقض للوضوء مطلقا ، وعند
ابن عربي غير ناقض .
المحلى ١٥٨/١ ، الفتوحات ٣٥٤/١ .
- * لمس المرأة : عند ابن حزم ناقض للوضوء ، وعند ابن
عربي غير ناقض .
المحلى ٢٤٤/١ ، الفتوحات ٣٥٥/١ .
- * لمس الذكر : عند ابن حزم ينقض الوضوء ، بينما عند
ابن عربي لا ينقضه مطلقا .
المحلى ٢٣٥/١ ، الفتوحات ٣٥٥/١ .
- * الوضوء من أكل لحم الأبل : ابن حزم يوجب الوضوء
منه لأنه ناقض له ، وابن عربي يوجب الوضوء منه ، إلا
أنه غير ناقض للطهارة ، وهذا قول لأسلف له فيه .
المحلى ٢٤١/١ ، الفتوحات ٣٥٦/١ .
- * انتقاض الوضوء من حمل الميت : عند ابن حزم ينتقض
وعند ابن عربي لا ينتقض .
المحلى ٢٥٠/١ ، الفتوحات ٣٥٦/١ .
- * اشتراط الطهارة لملاة الجنابة : عند ابن حزم شرط ،
وعند ابن عربي لا يشترط .
المحلى ٧٢/١ ، الفتوحات ٣٥٧/١ .
- * خروج المني على غير وجه اللذة : عند ابن حزم يوجب
الغسل ، وعند ابن عربي لا يوجب .
المحلى ١٧٣/١ ، الفتوحات ٣٦٢/١ .
- * اشتراط دخول الوقت في التحيم : عند ابن حزم
لا يشترط فيصح قبل الوقت ، وعند ابن عربي يشترط .
المحلى ١٣٣/٢ ، الفتوحات ٣٧٣/١ .
- * عدد ضربات التحيم : عند ابن حزم ضربة واحدة فقط
وعند ابن عربي تجزئ واحدة ويجوز الزيادة .
المحلى ١٤٦/٢ ، الفتوحات ٣٧٤/١ .
- * صورة المرأة : عند ابن حزم كل جسدها عدا الوجه
والكفين ، وعند ابن عربي السواكن فقط .
المحلى ٢١٠/٣ ، الفتوحات ٤٠٨/١ .
- * أصامة المرأة للرجال : عند ابن حزم لاتصح أصامتها
وعند ابن عربي تصح أصامتها .
المحلى ٢١٩/٤ ، الفتوحات ٤٤٧/١ .
- * وقت ملاة الجمعة : عند ابن حزم بعد الزوال ، وعند
ابن عربي يمح قبله كما يمح بعده .
المحلى ٤٢/٥ ، الفتوحات ٤٥٨/١ .
- * مرور المرأة والكلب والحصار بين يدي المملى : عند
ابن حزم يقطع الصلاة ، وعند ابن عربي لا يقطعها .
المحلى ٨/٤ ، الفتوحات ٤٧٦/١ .
- * الصلاة في الأرض المغموبة ، وكذا ملاة الحافن : عند
ابن حزم باطلة غير مجزئة ، وعند ابن عربي صحيحة
مجزئة مع الاثم .
المحلى ٣٣/٤ ، ٤٦ ، الفتوحات ٤٧٧/١ .
- ذلك هي بعض مسائل منتقاة من باب الطهارة والصلاة فقط
تظهر مدى الخلاف الحاصل بين الرجلين ، فكيف لو قورن
بين مذهبيهما في بقية أبواب الفقه ، على أني لم
أستوعب جميع مسائل الخلاف بينهما ، في دينك البابين ،
بل ما أوردته كان على سبيل التمثيل .

المطلب الثانى : تموفه وعقيدته

جمع ابن عربى فى تموفه بين الجانب العملى والجانب النظرى فهو مع كونه صاحب رياضة وخلوة ومجاهدة وزهد وورع واقبال على العبادات ، فهو أيضا صاحب فكر ونظر ، أدى به فكره الى فلسفة التموف ، وشرح أصوله وقواعده والاسس التى يقوم عليها ، ومحاولة الربط بين تلك الامول والقواعد وبين احكام ونصوص الشرع . ولما كان التموف قائما على تقوية العبد ملته وعلاقته بالله عز وجل ، كما يقولون ، والبلوغ الى اسمى مراتبه ، كان من الطبيعى أن تتوجه افكار وأنظار اهل النظر من المتموفة الى بيان طبيعة هذه العلاقة وذلك الرابط ، فمن المتموفة من سلمه الله ، تبارك وتعالى من الاعتقاد الفاسد ، فغضى بأنها علاقة بين خالق ومخلوق ، قديم ومحدث ، غنى وفقير ، معبود وعابد ، وأن الله عز وجل متمم بصفات الكمال المطلق ، بخلاف المخلوقين ، وأن الله مفاير لخلقه ، بائن عنهم ، مستو على عرشه ، لا يحل فى خلقه ولاخلقه يحلون بذاته ، تبارك وتعالى .^(١)

وشذ نفر منهم ، فخالفوا اصول الشرع وعقائده ، وخالفوا سلف الامة وخرقوا اجماع الائمة ، واتوا بعقائد تخالف مريح نصوص القرآن والسنة ، فمنهم من اعتقد الحلول ،

(١) تلقى ابن عربى علومه وآدابه الموفية عن مشايخ موفية عصره فى الأندلس والمغرب ، آخذا ممن تيسر له رؤيته منهم ، غير ملتزم بشيخ معين أو طريقة موفية معينة ، إذ لم يكن فى عصره ولاقبله فى الأندلس والمغرب طـسـرق موفية ، كما هو موجود فى المشرق .

أنظر : ابن عربى حياته ومذهبه ص ١٢٠ ومابعدها .
(٢) أنظر : التعرف ص ٣٤ ، الرسالة القشيرية ص ١١ ، الغنية ٥٤/١ ، قوت القلوب ٨٣/٢ ، حياة القلوب ٢/٢ ، احياء علوم الدين ٨٩/١ ومابعدها .

وأن السالك إذا بلغ في مقام "الفناء" غايته حل الله تبارك وتعالى فيه ، فيفنى حينئذ عن نفسه ، ويبقى بالله تعالى ، وهذا مذهب الحلاج .^(١)
^(٢)

ومنهم من اعتقد الاتحاد ، وأن السالك إذا بلغ غايته في المقام السابق اتحدت ذاته بذات الله ، تبارك وتعالى ، فأصبحت حقيقة واحدة ، وينسب هذا المذهب إلى ابن الفارض .^(٣)
^(٤) ولا فرق بين القائل بالحلول والقائل بالاتحاد في إثبات

(١) انظر : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٢٢ وما بعدها .
(٢) هو الحسين بن منصور بن مخمّي ، أبو عبد الله ، ويقال أبو مفيث ، الفارسي ، الحلاج ، كان جده مجوسيا ، ولد ببلدة يقال لها البيضاء من بلاد فارس ، ثم قدم واسط ونشأ بها ، ودخل بغداد ومحب الجنيد ، وسهل التستري وأبا الحسين النوري . وأكثر السفر والترحال ، وتردد إلى مكة وجاور بها ، ورحل إلى الهند ، وهناك تعلم السحر . وكان الحلاج مغلطا يلبس الموك تارة ، والثياب المعبغة تارة ، وزى الجنود أخرى ، وقد استفوى خلائق كثيرين بمخاريق كان يعتمد بها ، حتى صدر منه ما يستوجب كفره وزندقته ، فأقضى العلماء بأباحت دمه ، وذلك أيام الخليفة العباسي المعتذر ، فأخذ وضرب ألف سوط ، ثم قطعت يداه ورجلاه ، وحز رأسه ، وأحرقت جثته وذلك في سنة (٣٠٩هـ) . وكان ممن أفضى بقتله الجنيد حين سمع منه قوله : "أنا الله" . وعلى الرغم من شتات الحادثة إلا أن هناك من يبرئه ويرى أن قتله كان سياسة .
أنظر : سير النبلاء ٣١٣/١٤ ، الفخرى ص ٢٦٠ ، تاريخ بغداد ١١٢/٨ ، الفهرست ص ٢٦٩ ، جوهرة التوحيد ص ٥٣ ، الحلاج شهيد التصوف ص ١٦٥ وما بعدها ، قضية التصوف المنفذ من الفلال ص ١٦٢ .

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١١٧ وما بعدها .
(٤) هو عمر بن علي بن مَرْشَد بن علي ، أبو القاسم الحموي الأصل ، المصري المولد والدار ، المعروف بابن الفارض ولد سنة (٥٧٦هـ) بالقاهرة ، رحل إلى مكة وجاور بها مدة ، ثم عاد إلى القاهرة وبها توفي سنة (٦٣٢هـ) . كان من المنقطعين إلى التصوف ، وغالى فيه حتى صرح بالاتحاد ، فكفره كثير من العلماء بسبب ذلك ، وممن اتهمه بالقول بالاتحاد الذهبي في "سير النبلاء" والبقاعي في "تحذير العباد" وغيرهما .
ومن شعره في ذلك ، قوله في تائيته :

فإن لم يُجَوِّزْ رؤية اثنين واحدا
حجاك ، ولم يُثَبِّتْ لِبَعْدِ ثَبَتِ

وقوله أيضا :

وجاء حديث في اتحادى ثابت

روايته في النقل غير ضعيفة

انظر : حسن المحاضرة ٥١٨/١ ، تكملة اكمال الاكمال ص ٢٦٤ ، سير النبلاء ٣٦٨/٢٢ ، النجوم الزاهرة ٢٨٨/٦ ، تحذير العباد ، ديوان ابن الفارض ص ٦٧ ، ١١٣ .

حقيقتين كل منهما مغايرة للآخرى، ولا فرق بينهما ، أيما ، فى اثبات ظرفية المخلوق للخالق ، وإنما الفرق بينهما فى مורה هذه الظرفية ، فحيث يرى الحلولية أنه مجرد حلول ذات فى ذات أخرى من غير امتزاج ، واحتفاظ كل ذات بحقيقتها ، وهو ما يسمى بالحلول الجوارى ، كحلول الماء فى الكوز ، يرى القائلون بالاتحاد أنه امتزاج بين الذاتين واختلاطهما حتى تعبر ذاتا واحدة .^(٢)

أما ابن عربى فلم يعجبه كلا المذهبين ، لأن كليهما يثبت حقيقتين متغايرتين ، وهو مانفر عنه ابن عربى ، فقال أن الوجود لا يشتمل إلا على حقيقة واحدة ووجود واحد فقط ، وهو وجود واجب الوجود (الله) ، وانكار أى حقيقة أخرى سواء وأن واجب الوجود واحد لا تكثر فيه ، وأن الكثرة الموجودة والمشاهدة إنما هى من عمل الخيال والوهم ، أو بتعبير آخر أن التكثر الموجود المشاهد تكثر صفات وأسماء لحقيقة واحدة أو قل هى تكثر نسب واعتبارات وإضافات .

هذه هى الفكرة الأساسية التى بنى عليها ابن عربى تصوفه ومروج بها فى كثير من منمنماته ، وركز عليها تركيزا متوأملا بين طيات كتبه ، بل أن من يقرأ كتابه الفتوحات المكية ، وهو موسوعة صوفية ضخمة ، يرى أنه قد نشر فلسفته الوجودية فى هذا الكتاب نثرا غريبا ، فهو لا يمر بباب من الأبواب ، ولا فصل من الفصول ، إلا ويطوع ذلك الباب والفصل لهذه الفلسفة ، حتى عندما يتكلم على بعض المسائل الفقعية تراه يستشف منها معانى باطنية تخدم مذهبه فى وحدة الوجود وليس هذا الموضوع موضع تفصيل وتمثيل ، إذ سيأتى هذا التفصيل فى موضعه عند الكلام على أهم أفكاره وآرائه .

(١) أنظر : التعريفات ص ٩٨ .

(٢) أنظر : التعريفات ص ٦ .

ومامن شك أن هذه الفكرة التي اعتقدها ابن عربي فكرة فلسفية بحتة ، قائمة على فلسفة الوجود ، ومعرفة كيفية ظهور الموجودات وحتى ظهرت ، والغاية التي من أجله كان ظهورها ، مع مزج هذه الفلسفة بأفكاره الموفية التي نشأ عليها .

وهذه الفلسفة الوجودية ، فلسفة قديمة الامول ، قالت بها بعض الديانات ، وبعض الفلاسفة ، لكن هل سبق ابن عربي الى القول بها احد من المنتسبين الى الاسلام ، أم أن ابن عربي هو أول من قال بها ؟ وماهى الثقافات والعلوم التي استمد ابن عربي منها فلسفته هذه ؟

أما مايتعلق بالموضوع الأول ، فإن فكرة وحدة الوجود التي نادى بها ابن عربي قد سبقه الى القول بها جماعة من المتصوفة ، مثل ابن مَسَرَّة القرطبي ، وابن قسي ، وابن المراء (١) (٢) (٣) (٤) وابن بَرَّجان وآخرين ، وجميع هؤلاء المذكورين اندلسيون ،

(١) سوف يأتي تناول أصولها عند الكلام على آراء ابن عربي
(٢) هو محمد بن عبد الله بن مَسَرَّة ، أبو عبد الله ، من أهل قرطبة ، ولد سنة (٢٦٩هـ) واشتغل بالتصوف والعبادة واتهم بمقالات مدرت عنه بالزندقة ، ففر الى المشرق مدة ، وعاد بعدها الى الأندلس ونشر فيها أفكاره ، والتي أهمها القول بوحدة الوجود ، واجتمع عليه جماعة من أصحابه ينشرون مبادئه ، وقد تتبع أصحابه القاضي محمد بن يبغي بن زَرْب ، وأمسر بالكشف عنهم ، واستتابتهم من زندقته وحرق كتبهم ، كان ذلك سنة (٣٥٠هـ) .

توفي ابن مسرة سنة (٣١٩هـ) .
انظر : جذوة المقتبس ص ٦٣ ، بغية الملتزم ص ٨٨ ، المرقبة الملياً ص ٧٨ ، الاعلام ٢٢٣/٦ ، ابن عربي حياته ومذهبه ص ٩٦ ، تاريخ علماء الأندلس ٣٩/٢ .

(٣) تقدمت ترجمته .
(٤) هو ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي ، المالكي المعروف بابن المراء . برع في علوم مدة مثل التفسير والفقه ، والتاريخ والحديث والكلام ، سكن مالقة مدة ثم انتقل الى مرسية كان ممن يقول بوحدة الوجود . توفي سنة (٦١١هـ) بمرسية .

انظر : الاحاطة ٣٢٥/١ ، الديباج المذهب ٢٧٣/١ ، روض التعريف ٦٠٤/٢ ، البحر المحيط ٣٢/٥ ، شفاء السائل ص ٥٢ .

(٥) هو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن ، أبو الحكم ، اللخمي ، الأفرقي ، الأشبيلي ، الموقى ، المتكلم ، المفسر ، المحدث =

(١) وأكثرهم من أهل شرقى الأندلس ، وعندهم أخذ ابن عربى هذه الفلسفة ، وقد أخذها عنهم إما عن طريق التلمذ عليهم شخصيا ، أو عن طريق مطالعة كتبهم .
(٢)

وأغلب هؤلاء الموفوية الذين أخذ عنهم ابن عربى اتملت شقاقتهم الروحية والفلسفية بالتراث الفلسفى اليونانى ، الذى ترجم فى الشرق ثم نقل الى الأندلس ، ومن ذلك فلسفة أفلاطون وأرسطو ، والأفلاطونية المحدثة ، كما اتملت بمؤلفات فلاسفة الاسلام الشرقيين أمثال الفارابى وابن سينا وأخوان المفا ، وبمؤلفات كبار المتكلمين لاسيما المعتزلة ، ومؤلفات الموفية الشرقيين .
(٣)

وقد ذكر بعض العلماء أن اشعر من قال بوحدة الوجود من متصوفة المسلمين هو الحلاج ، وأنه من أقدم من قال بهذه الفلسفة وهو رأى ، فى نظرى ، غير صحيح ، لأن الحلاج كما مر كان يقول بالحلول ، وأشعاره تطفح بهذا القول . ومنه قوله
أنا مَنْ أهْوَى وَمَنْ أهْوَى أنا نحن رُوحانٍ حللنا بدنًا
فاذا ابمرتنى ابمرتنى وإذا ابمرتنى ابمرتنى
(٤)

= المعروف بابن بَرَّجان . برع فى فنون عدة وسمع الحديث ، وحدث . له عدة مؤلفات منها "تفسير القرآن" لم يكمله وكتاب "شرح أسماء الله الحسنى" .
توفى مغربا عن وطنه بمراكش سنة (٥٣٦هـ) .
أنظر : فوات الوفيات ٥٦٩/١ ، سير النبلاء ٧٢/٢ ، ذيل تذكرة الحفاظ لابن فهد المكي ص ٧٣ ، روض التعريف ٥٨٤/٢ .

(١) روض التعريف ٦٠٤/٢ .
(٢) من أمثلة اطلاع ابن عربى على كتب الموفية المتقدمين عليه ، ما ذكره فى الفتوحات من اطلاعه على كتاب الحروف لابن مسرة . الفتوحات المكية ٥٨١/٢ .
وكذا اطلاعه على كتاب "خلق النملين" لابن قسى ، ووقع شرح عليه .

أنظر : كشف الظنون ٧٢٢/١ .
(٣) أنظر : أبو القاسم بن قسى وكتابه خلق النملين ، مقال للدكتور أبو العلا عفيفى فى مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية - مجلد (١١) سنة ١٩٥٧ م .

(٤) أنظر : ظهر الاسلام ٧٨/٢ ، الأدب فى التراث الموفى ص ٢١١ ، التصوف الإسلامى ص ٣٧ ، ١٥٥ ، مقدمة عفيفسى لكتاب فى التصوف الإسلامى .

(٥) ديوان الحلاج ص ٩٣ .

وممن أكد هذا الأمر ابن عربي نفسه ، اذ قال عن العلاج :
 "منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت ، ولذلك كان يقول
 باللاهوت والناسوت ، وابن هو ممن يقول العين واحدة ، ويحيل
 الصفة الزائدة " (١) .

فكرة وحدة الوجود لم تدخل على المسلمين من المشرق ،
 بل من المرجح أن أول من قال بها هم موفية ومتكلمي المغرب
 والاندلس ، وعن طريق ابن عربي وابن سبعين الاندلسيين انتقلت
 الى المشرق الاسلامي عندما رحلا اليه . (٢) (٣) (٤)

غير أن ما ينبغي أن يشار اليه هو أن ابن عربي هو الذي
 أصل هذا الفكر تأميلا عميقا ، وأقام عليه الأدلة والبراهين
 واستطاع بذكائه وسعة علمه وخياله أن يدافع عنه ، ويرد على
 حجج الخصوم ، وحاول أن يجمع بينه وبين العقيدة الاسلامية ،
 بكل ما أوتى من حيلة ودهاء ، رغم التناقض الجلي بين فكرة
 وحدة الوجود وبين العقيدة الاسلامية .

فالحق الذي لا مرية فيه أن ابن عربي خدم هذه الفكرة
 خدمة تتقاصر عنها جهود أي معتنق آخر لها سواء من

(١) الفتوحات ٣٣٢/٤ .

(٢) مما يؤكد ذلك قول ابن دقيق العيد : "انما استولت
 التثار على بلاد المشرق لظهور الفلسفة فيهم ونعمت
 الشريعة ، فقال له كمال الدين بن المرائي : ففي
 بلادكم مذهب هؤلاء الذين يقولون بالاتحاد (يعنى وحدة
 الوجود) وهو شر من مذهب الفلاسفة ؟ فقال : قول هؤلاء
 لا يقوله عاقل ، بل كل عاقل يعلم فساد قول هؤلاء " .
 أنظر : مجموعة الرسائل والمسائل ٨٥/٤ ، وابن دقيق
 العيد من تلامذة المعز بن عبد السلام الذي حط على ابن
 عربي ، ووفاته سنة (٧٠٢هـ) بعد ابن عربي .

(٣) هو عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر ، أبو محمد ،
 المرسى ، الموفى ، ولد سنة (٦١٤هـ) ، واشتغل بعلم
 الاوائل والفلسفة وكان قد درس العربية والآداب بالاندلس
 ثم انتقل الى "سبتة" ، وانتحل التصوف ، وارتحل بمعد
 ذلك الى المشرق ، وعظم صيته ، وكثر أتباعه ، وكان
 ممن يقول بوحدة الوجود . توفي بمكة سنة (٦٦٩هـ) أو
 (٦٦٨هـ) . صنّف عدة مصنفات منها "هدى المعارف" وكتاب
 "الاحاطة" .

أنظر : البدايات والنهاية ٢٦١/١٣ ، شذرات الذهب ٣٢٩/٥
 دول الاسلام ١٧٢/٢ ، قوات الوفيات ٥١٦/١ .
 (٤) مدخل الى التصوف الاسلامي ص ١٩٩ .

(١)

المنتسبين الى الاسلام أو غيرهم .

ولايمان ابن عربى بوحدة الوجود ، فقد التزم أمورا تناقض العقيدة والدين الاسلامى مراعاة ، بل تهدمه ، وتهدم سائر الاديان السماوية ، فعلى الرغم من فساد أصل فكرة وحدة الوجود ، والتي آمن بها ابن عربى ، إلا أنه لم يقتصر فسادها على أصل الفكرة ، بل تعدت الى مسائل أخرى لازمة لها منها القول بوحدة الاديان ، كنتيجة حتمية للقول بوحدة الوجود ، ومنها القول بالجبر وأن المُكَلَّف هو المُكَلَّف ، ومنها دعوى المكر والعبث من ارسال الرسل ، ومنها أن المخلوق هو الخالق ، والممكن هو الواجب ، وأن صفات المخلوقين وأفعالهم وأقوالهم إنما هي صفات الله وأفعاله وأقواله ، وغير ذلك من الافكار التي سوف أتناول أهمها بالتفصيل ، ان شاء الله تعالى .

أما مايتعلق بالموقف الثانى ، وهو أهم الثقافات والعلوم التي كونت شخصية ابن عربى ، الفيلسوف المولى ، والتي استمد منها مايخدم مذهبه فى وحدة الوجود ، فهناك مصادر علمية كثيرة ، درسها وجمع ووفق بينها ، وماغها بذكائه مياغة تخدم مذهبه ، رغم تناقض واختلاف هذه العلوم ، فمنها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وتراث متموفة الاسلام قبله ، وعلم الكلام ، والفلسفة ، ومذهب السوفسطائية ، واسلوب ومنهج الباطنية فى تاويلاتهم ، وغير ذلك من العلوم .

وسوف أفرب بعض الامثلة من كل علم من هذه العلوم ، التي استقى منها ابن عربى مادته فى تكوين مذهبه فى وحدة

(١) أنظر : البسلة بين أهل العبارة وأهل الإشارة ص ٩٨ ، ابن عربى حياته ومذهبه ص ٩٦ ، نشأة الفلسفة الموفية ص ٢٣٥ .

(٢) مقدمة القمص لآبى الملا عفيقى ص ٧ .

الوجود . فمن القرآن الكريم والسنة النبوية ، أخذ النصوص
التي تخدم مذهبه في ذلك ، وهي كثيرة .
وهذه النصوص تنقسم الى قسمين :

القسم الاول :

النصوص التي أخذ بظاهرها بصرف النظر عن الاعتبارات
الآخري ، واستشف منها القول بوحدة الوجود ، وهذه الأدلة
أقوى أدلته فعليها يعول في أغلب الأحيان ، مثل قوله تعالى
{ ولله المشرق والمغرب ، فاينما تولوا فثم وجه الله } ، ان
(١)
الله واسع عليم } ، وقوله تعالى : { وهو معكم أين ما كنتم }
(٢)
وقد فسر العلماء "وجه الله" بأن المراد به قبلة الله
(٤)
أو الوجه الذي وجه الله اليه أو أن علم الله بكم محيط
(٥)
أينما تكونوا . وفسروا قوله تعالى : "وهو معكم" بمعنى
(٦)
العلم والقدرة .

أما ابن عربي فيمتدل بهاتين الآيتين على صحة مذهبه في
وحدة الوجود ، حيث يقول : "الله أوسع وأجل وأعظم من أن
ينحصر في صفة تفبطه ، فيكون عند واحد من عباده ولا يكون عند
الآخر ، يابى الاتساع الإلهي ذلك ، فإن الله يقول : { وهو
(٧)
معكم أين ما كنتم } ، { فاينما تولوا فثم وجه الله } ، ووجه
(٨)
كل شيء حقيقته وذاته ، فإنه سبحانه لو كان عند واحد ، أو

-
- (١) سورة البقرة ١١٥
(٢) سورة الحديد : ٤
(٣) أنظر : تفسير ابن جرير ٥٠٢/١ ، تفسير ابن كثير ٢٢٧/١
غريب القرآن وتفسيره ص ٧٩ .
(٤) أنظر : أحكام القرآن للشافعي ٦٤/١ .
(٥) أنظر : نواسخ القرآن لابن الجوزي ص ١٤٣ .
(٦) أنظر : تفسير ابن جرير ٢١٦/٢٧ ، تفسير القرطبي
٢٣٧/١٧ ، تفسير أبي السعود ٢٠٤/٨ .
(٧) سورة الحديد : ٤
(٨) سورة البقرة : ١١٥

مع واحد ولا يكون عند آخر ولامعه ، كان الذى ليس هو عنده ولامعه يعبد وهمه لاربه ، والله يقول : { وقضى ربك أن لاتعبدوا الا اياه }^(١) أى حكم ، ومن أجله عبدت الالهة ، فلم يكن المقصود بعبادة كل عابد الا الله ، فما عُبِدَ شيء لعينه^(٢) الا الله .

ومن الآيات من هذا القسم قوله تعالى : { كل شيء هالك الا وجهه }^(٣) ، يستدل بها ابن عربى على أنه لاموجود سوى الله^(٤) تعالى .

ومنها ، أيضا ، قوله تعالى : { فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ، وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى }^(٥) .

يستدل ابن عربى بهذه الآية على أن الموجودات هي عين الله تبارك وتعالى ، وأن القاتل والرامي هو الله ، تبارك وتعالى ، حقيقة ، لظهوره في تلك الأمور^(٦) .

ومن الأحاديث ، قول النبى ، صلى الله عليه وسلم ، في الحديث القدسى : " أن الله عز وجل ، يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرفت فلم تعدنى ، قال يارب : كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدى فلانا مرض فلم تعده .. " الى آخر الحديث .

ذكر ابن عربى عند بيان هذا الحديث أن الله جعل نفسه عين المريض والجائع ، وجعل نفسه ، سبحانه وتعالى ، عائد المريض ، لكونه يكون عنده ، وهو نفس العائد . وذكر في^(٨)

-
- (١) سورة الاسراء : ١٧
 (٢) الفتوحات المكية ٤٠٥/١ .
 (٣) سورة القصص : ٨٨
 (٤) أنظر : تفسير القرآن لابن عربى ٢٤٠/٢ .
 (٥) سورة الانفال : ١٧
 (٦) أنظر : الفتوحات ٤٤٤/٢ ص ١٤ ، ٥٢٥/٢ ص ١١ ، ٥٤٩/٣ ، ص ٢٣ .
 (٧) الحديث رواه مسلم : كتاب السبر والصلة ، باب فضل عيادة المريض ٤٢٦/٢ .
 (٨) الفتوحات المكية ٤٠٧/١ ص ١٦ .

موضع آخر أن الله ينوب عنا في جوعنا وعطشنا ومرغنا ،
(١)
وانزاله نفسه اليانا منزلتنا .

القسم الثانى :

هى تلك النصوص التى لا يفهم من ظاهرها ما يفيد وحدة
الوجود ، لامن قريب ولامن بعيد ، لكن ابن عربى تكلف توجيهها
ولواها ليا ، ليستدل بها على مذهبه ، وهى أشبه ماتكون
بتأويلات الباطنية .

منها ، على سبيل المثال ، قوله تعالى " { واليه يرجع
(٢)
الامر كله } يستدل بها ابن عربى ، حيث يقول : "فما خرج منه
(أى الحق) شيء لم يكن عينه ، بل هويته هو عين ذلك الشيء ،
وهو الذى يعطيه الكشف فى قوله تعالى : { واليه يرجع الامر
(٣) (٤)
كله } " .

(٥)
ومنما قوله تعالى : { فان الله غنى عن العالمين } .
قال ابن عربى فى تفسيره لهذه الآية : "فان الله ما هو
غنى عن العالم الا لظهوره بنفسه للعالم ، فاستغنى أن يعرف
(٦)
بالعالم " .

(٧)
وقال أيضا : "الغنى عن العالمين بهم" ، وزاده وضح
فقال : "ان الله غنى عن العالمين بالعالمين ، كما تقول فى
(٧)

(٨)
صاحب المال غنى بالمال عن المال " .

ومنما قوله تعالى : { سنريهم آياتنا فى الافاق وفى
(٩)
أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق } .

-
- (١) الفتوحات المكية ٥٩٦/٢ ص ٩ .
 - (٢) سورة هود : ١٢٣
 - (٣) سورة هود : ١٢٣
 - (٤) فصوص الحكم ص ١٧٠ .
 - (٥) سورة آل عمران : ٩٧
 - (٦) الفتوحات المكية ٤٠٥/٣ ص ٨ .
 - (٧) الفتوحات المكية ٣٢٦/٤ .
 - (٨) المصدر السابق ٢١٢/٤ .
 - (٩) سورة فصلت : ٥٣

قال ابن عربي في بيان معناه : "قال تعالى : "سفرهم آياتنا في الآفاق" وهو ماخرج عنك ، "وفي أنفسهم" وهو عينك "حتى يتبين لهم" أي للنظر "أنه الحق" من حيث أنك صورته (١)
وهو روحك" .

وأما علم الكلام فقد أخذ ابن عربي منه بعض الأفكار التي تخدم مذهبه ، وذلك كماخذه عن المعتزلة القول بأن المعدومات الممكنة قبل وجودها ، أي في حال عدمها ، ذوات وأعيان وحقائق ثابتة ، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات ، بل في جعل تلك الذوات موجودة . فوافقهم ابن عربي على ذلك ، وقال بأن المعدومات أشياء ثابتة في حال اتصافها بالعدم ، وسمى تلك المعدومات "الأعيان الثابتة" (٢) .

قال ابن عربي : "طائفة تقول : لا يمكن للممكن في حال العدم ، وإنما يكون له حين إذا أوجده الحق ، وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم ، وطائفة تقول : إن لها أعياناً شبوتية هي التي توجد بعد أن لم تكن ، وما لا يمكن وجوده كالمحال فلا يمكن له ثابتة ، وهم المعتزلة . والمحققون من أهل الله يشبهون بثبوت الأشياء أعياناً ثابتة ، ولها أحكام شبوتية ، أيما ، بها يظهر كل واحد منها في الوجود" (٤) .

- (١) الفصوص ص ٦٩ .
(٢) أنظر رأي المعتزلة في : المحمل ص ٨٣ ، المواقف ص ٥٣ شرح المقامد ص ٣٩٥ وما بعدها ، مقالات الإسلاميين ص ١٥٨ ، نهاية الأقدام ص ١٥٠ .
* ورأي المعتزلة هذا قريب من نظرية "المثل الإلهية" التي قال بها أفلاطون والتي جوهرها إثبات صور مجردة في عالم الآله للموجودات المختلفة ، وأن هذه الصور لا تدثر ولا تفسد ، بل هي باقية ، وأن الفساد إنما يلحق الموجودات الكائنة في عالم المادة ، ويرى النشار وعفيلى أن نظرية المثل الأفلاطونية كان لها تأثير عميق في فلسفة ابن عربي ، والتي استطاع أن يموغها في خدمة مذهبه في وحدة الوجود ، وهي نظرية الأعيان الثابتة كما سيأتي الحديث عنها .
أنظر : الجمع بين رأيي الحكيميين ص ١٠٥ ، من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٢٨ ، أفلاطون ص ١٤٥ وما بعدها ، الأصول الأفلاطونية "فيدون" ص ٢٢٣ .
(٣) الفتوحات ٢١٠/٤ ص ٢٢ ، ص ٢١١ ص ٤ وما بعده .
(٤) الفتوحات ٢١١/٤ ص ١٥ .

وفى الحقيقة هذه النظرية تعتبر من النظريات المهمة فى فكر ابن عربى والتي استطاع بها أن يؤمل فكرته الوجودية من ناحية ، ومن ناحية أخرى استطاع أن يتخذها سلاحا يذب بها عن فكرته السابقة . وسوف يأتى الحديث عنها بشئ من التفصيل فيما بعد .

كما أخذ عن المعتزلة القول بنفى زيادة الصفات على الذات ، وأن صفاته ، تعالى ، عين ذاته ^(١) ، فهو يوافقهم فى نفى صفات وجودية حقيقية لله ، تبارك وتعالى ، ويجعل صفاته عين ذاته ، وعلى هذا فلا صفات ثبوتية حقيقية لله تعالى قائمة بذاته عند ابن عربى ، بل هى اعتبارات وإضافات ونسب لذات واحدة لا تقبل التكثر بأى وجه من الوجوه ، وهو قول الفلاسفة أيضا ^(٢) .

وقد مرجع ابن عربى بهذا ، حيث قال : "اعلم أيديك الله أنه لما كان العلم المنسوب الى الله لا يقبل الكثرة والترتيب ، فإنه غير مكتسب ولا مستفاد ، بل علمه عين ذاته ^(٣) كماثر ما ينسب اليه من الصفات" .

وقال أيضا : "فهو السميع لنفسه ، البصير لنفسه ، العالم لنفسه ، وهكذا كل ما تسميه به ، أو تصفه أو تنعته ان كنت ممن يسمى الأدب مع الله ، حيث يطلق لفظ صفة على ما نسب اليه ، أو لفظ نعت ، فإنه ما أطلق على ذلك إلا لفظ اسم ، فقال : { سبح اسم ربك الأعلى } ، و { تبارك اسم ربك } ^(٤) ^(٥)

(١) أنظر مذهب المعتزلة فى : شرح الأصول الخمسة ص ١٨٢ وما بعدها ، شرح الجلال الدوانى على العقائد المفيدية مع حاشية الكلنوبى ٢٦٠/١ ، نهاية الأقدام ص ١٨٠ .

(٢) أنظر رأى الفلاسفة فى : النجاة ص ٢٤٩ وما بعدها ، الغزى الأصغر ص ٣٠ ، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٦ وما بعدها ، تعاقت الفلاسفة ص ١٢١ ، ١٢٨ .

(٣) الفتوحات ١٧٢/١ ص ١ .

(٤) سورة الأعلى : ١

(٥) سورة الرحمن : ٧٨

{ ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها } ^(١) ، وقال فی حق المشرکین { قل سموهم } ^(٢) ، وما قال : سموهم ، ولا نعتوهم ، بل قال : { سبحان ربك رب العزة عما يصفون } ^(٣) فنزه نفسه عن الوصف لفظاً ومعنى ان كنت من اهل الادب ، ، والمخالف لنا يقول : انه يعلم بعلم ، ويقدر بقدرة ، ويبصر ببصر ... ^(٤) .

وقال ايضا : "قاسم العلیم يعطى ما لا يعطى القدير ، والحكيم يعطى ما لا يعطى غيره من الاسماء ، فاجعل ذلك كله نسباً او اسماً او صفات ، والاولى ان تكون اسماً ، ولا بد ، لان الشرع الالهى ما ورد فى حق الحق بالصفات ولا بالنسب ، وانما ورد بالاسماء ، فقال : { ولله الاسماء الحسنی } ^(٥) ، وليست سوى هذه النسب ، وهل لها اعيان وجودية ام لا ؟ فيه خلاف بين اهل النظر ، واما عندنا فما فيها خلاف انما نسب واسماء على حقائق معقولة غير وجودية ، فالذات غير متكررة بها ، لان الشئ لا يتكرر الا بالاميان الوجودية ، لبالاحكام ^(٦) والاضافات والنسب " .

وقد مضم ابن عربى هذا القول ، اعنى كون اسماء الله تعالى وصفاته نسب واعتبارات واضافات لذاته الواحدة ، على جميع الاسماء والصفات الظاهرة فى الوجود ، وجعل اسماء الموجودات وصفاتها ونعوتها اعتبارات ونسباً واضافات لاسماء الله الحسنی ، واسماءه الحسنی نسباً واعتبارات واضافات لذاته الواحدة ، التى لا تقبل التكرار ، وان الكثرة المشاهدة انما هى سفطة عقلية ، من نصيب الوهم والخيال ، فكل ما فى الوجود من اسماء ، مثل انسان ، وحيوان ، وشجر ، وحجر ،

(١) سورة الاعراف : ١٨٠

(٢) سورة الرعد : ٣٣

(٣) سورة المافات : ١٨٠

(٤) الفتوحات ٢٠٤/١ س ٦ .

(٥) سورة الاعراف : ١٨٠

(٦) الفتوحات ٢٩٤/٤ ، وانظر الفتوحات ٤٢/١ .

ومفاتيح ، مثل اسود وابيض ، وطويل وقصير ، وجميل وقبيح ، وغير ذلك ، انما هي اعتبارات ونسب واضافات ترجع الى ذات واحدة لاكثر فيهما ، والكثرة ، كما سلف ، في الحكم والاعتبار والنسبة ، كما ان الكثرة ، ايضا ، امر موهوم لاحقيقة له .

قال ابن عربي :

(١) وما على الله بمستنكر
أن يجمع العالم في واحد

وقال ايضا :

(٢) العين واحدة والحكم مختلف
لذا تنوعت الارواح والصور

وسياتي مزيد تفصيل لهذه المسألة .

(٣) اما الاشاعرة فقد اخذ عنهم نظرية الجواهر الفردة ،
(٤) وأن الجواهر متماثلة ، وأن الاختلاف واقع بسبب قيام الاعراض
بتلك الجواهر ، كما اخذ عنهم القول بان الاعراض لا تبقى
(٥) زمانين .
(٦)

وعلى الرغم من ان الاشاعرة وضعوا هذه النظرية للتدليل بها على اثبات المانع ، وأن الله تبارك وتعالى هو خالق الكون بما فيه من جواهر واعراض لا يخرج عن خلقه وابداعه شيء مهما كبر أو صغر أو عظم أو حقر ، وعلى الرغم من بعد هذه النظرية عن نظرية وحدة الوجود ، الا ان ابن عربي استمد منها مادته في تأكيد مذهبه في وحدة الوجود ، ذلك انه لما

(١) الفتوحات ١٥/٢ .

(٢) الفتوحات ٣٩٤/٢ .

(٣) الجوهر الفرد : متحيز لا ينقسم لابالفك والقطع ، ولا بالوهم والغرض أو هو الحادث المتحيز بالذات الغير قابل للقسمة .

أنظر : المحائف الالهية ص ٢٥٥ ، الارشاد ص ١٧ ، كشف اصطلاحات الفنون ٢٨٩/١ ، المواقف ص ١٨٢ .

(٤) أنظر في تماثل الجواهر : المحمل ص ١٨٧ .

(٥) العرض : الموجود الذي يحتاج الى محل يقوم به . أو هو موجود قائم بمتحيز .

أنظر : المواقف ص ٩٧ ، التعريفات ص ١٥٣ .

(٦) أنظر رأي الاشاعرة وأدلتهم في : المواقف ص ١٠١ ، المحائف الالهية ص ٢٤٧ ، المحمل ص ١٦٢ .

كائنات الجواهر متماثلة عند الاشاعرة ، كان مؤداه القول بانهما جوهر واحد ، وهو مايقول به ابن عربى من ان الوجود مشتمل على حقيقة واحدة ، وان تلك الحقيقة هى ذات الحق سبحانه وتعالى .

ومثلما قالت الاشاعرة بان اختلاف الاجسام والذوات ناشئ من اختلاف الاعراض القائمة بتلك الاجسام والذوات ، قال ابن عربى بذلك ، وان الاختلاف والتكثر المشاهد ليس لاختلاف الذوات وتكثرها ، بل الذات واحدة ، وانما الاختلاف والتكثر يعود الى اختلاف الصور والنسب والاحكام .

فانظر الى هذا الجمع الغريب بين رأيين مختلفين تماما حيث جعل ابن عربى تلك الجواهر المتماثلة المخلوقة عند الاشاعرة ، والتي مآلها الى جوهر واحد ، هى ذات الحق سبحانه وتعالى ، وشبه الاعراض القائمة بتلك الجواهر ، والمخلوقة ايضا ، باختلاف صور تجلى الحق سبحانه وتعالى ، ولأجل ذلك حمل الاختلاف والتكثر ، كما تقول الاشاعرة ، فالوجود ، أو الموجود ، عند ابن عربى واحد ، وهو وجود الحق (الله) ، وهو عين العالم ، اذ العالم حد الحق على التمام كما سيأتى ، وان اختلاف صور الحق ، الذى هو العالم وتكثره ليس لاختلاف وتكثر الذوات ، بل لاختلاف صور التجلى ، فهو اختلاف صور ونسب وتجليات .

وقد أشار ابن عربى الى هذه المسألة ، فقال : "العين واحدة من كل شيء وفيه ، كما تقول الاشاعرة : ان العالم كله متماثل بالجواهر ، فهو جوهر واحد ، فهو عين قولنا العين واحدة ، ثم قالت : ويختلف بالاعراض ، وهو قولنا : ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز ، فيقال هذا ليس هذا من

حيث مورته أو مرضه أو مزاجه ، كيف شئت فقل ، وهذا عين هذا
من حيث جوهره " .^(١)

وأما نظرية تجدد الاعراض على الجوهر ، وإن الاعراض
لاتبقى زمانين فقد أخذ ابن عربى بفكرتها ، وجعل بدل تجدد
الاعراض وتعاقبها على الجواهر ، تجدد تجليات الحق فى المور
المختلفة وتعاقبها بصورة دائمة من غير انقطاع وانتهاء .
واستدل على ذلك بقوله تعالى : { بل هم فى لبس من خلـسـق
جديد } ، حيث جعل الخلق بمعنى التجلى ، وإن التجلى مستمر
بصورة جديدة على الدوام .

قال ابن عربى ، بعد أن أورد الآية المذكورة : "فعين كل
شخص يتجدد فى كل نفس لابد من ذلك" ، كما أن مور التجليات
تختلف فى كل لحظة وزمان عن الصورة التى قبلها ، والصورة
التى بعدها ، كما أن مور التجلى تختلف من موجود لموجود ،
ولا يمكن أن تتشابه أبداً" .

قال ابن عربى : "وهو سبحانه لا يتجلى لشخص فى مرة
واحدة مرتين ، ولالشخصين فى مرة واحدة" .^(٢)

أما الفلسفة فقد أخذ عنها ابن عربى أصل فكرته فى
وحدة الوجود والمعرفة الكشفية الذوقية ، ذلك أنه - كما
اتفق الباحثون والمفكرون - أخذ مذهبه فى وحدة الوجود عن
^(٣)

(١) فصوص الحكم ص ١٨٨ ، وانظر تعليقات عفيفى عليه ص ١٥٢ .

(٢) سورة ق : ١٥

(٣) الفتوحات ٣٢٠/٤ ص ٥ ، وانظر الفصوص ص ١٢٥ .

(٤) الفتوحات ١٧٨/٣ ص ٢٢ .

(٥) انظر بشأن مذهب وحدة الوجود بالافلاطونية المحدثة

جمهرة الأولياء ٢٩٢/١ ، تاريخ التصوف الإسلامى ص ١٤٣ ،

مدخل الى التصوف الإسلامى ص ٣٣ ، ٣٤ ، فى التصوف

الإسلامى ص ، تاريخ التصوف الإسلامى من البدء حتى

نهاية القرن الثانى ص ٤١ ، مقدمة أبو العلا عفيفى

لفصوص الحكم ص ٧ ، مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٥٥ ،

التصوف الإسلامى بين الفلسفة والدين ص ١٤٢ وما بعدها ،

الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص ٢٩ وما بعدها ، ص ٤٩٧ ،

معالم الفلسفة الإسلامية ص ١٩٦ ، ١٩٧ .

(١) الأفلاطونية الحديثة ، وبالأخص الفيلسوف الاسكندري أفلوطين في مدور الكثرة عن الواحد بحوسط العقل الكلى ، عن طريق الفيض والمدور ، لاعن طريق الابداع والخلق الاختيارى ، وأن الكثرة الحسية المشاهدة انما فى حقيقتها قد صدرت عن واحد لا تكثر فيه بئى وجه من الوجوه . وأما عن تفصيل هذا الفيض ، فهو كالآتى :

هناك ثلاثة أقانيم ، وهى الواحد (الله) وهو عنده لا يتصف بئى صفة ثبوتية وجودية ، دفعا للتكثر فى ذاته ، وهناك اقنوم "العقل" المادى او الفاض عن "الواحد" ، وهناك اقنوم "النفس الكلية" المادرة عن العقل . هذه هى الاقانيم الثلاثة ، وعن الاقنوم الأخير "النفس الكلية" صدر العالم المادى المحسوس . وهذا لايعنى أن الاقنومين الأولين غير مشتملين على الموجودات "العالم" ، بل كل اقنوم مشتمل عليها بطريقة مضمومة ، "فالواحد" يتضمن كل شيء دون تمييز و"العقل" يتضمن الموجودات جميعا وهى فيه متماسكة ، وكل واحد من هذه الموجودات يشمل سائر الموجودات الأخرى جميعا ، وفى "النفس الكلية" تحمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل الى درجة التثتت والانتشار فى العالم المحسوس . هذا (٢) ملخص نظرية أفلوطين فى مدور الموجودات الكثيرة عن الواحد

-
- (١) أفلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠ م) ولد أفلوطين فى "اليقوبوليس" بمصر العليا ، وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب ، ثم ارتحل الى الاسكندرية حيث أخذ عن أساتذتها هناك على رأسهم الفيلسوف "امونيوس" مؤسس الأفلاطونية المحدثه فى الاسكندرية ولازمه مدة طويلة ، ثم حاول دخول بلاد الفرس والهند للتعرف على أفكارهم ، فلم يوفق ، فرحل الى "انطاكية" ومنها الى "روما" وهناك أسرف فيها مدرسته الفلسفية . أنظر : تاريخ الفكر الفلسفى ٢/٢٢٥ ، خريف الفكر اليونانى ص ١٢٠ .
- (٢) أنظر نظرية أفلوطين هذه فى : تاريخ الفكر الفلسفى ٢/٣٢٧ ومابعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٨ ومابعدها ، الجانبا الالهى من التفكير الاسلامى ص ١١٦ ومابعدها .

وهو يمثلها بغيض أشعة الشمس عن جرمه .

ولأفلاطون عبارات كثيرة يصرح فيها باشتغال الواحد (الله) على الكثير دون العكس ، أى اشتغال الكثير على الواحد (الله) تبارك وتعالى . منها قوله : "الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، وليس كشيء من الأشياء ، بل هو بدء الشيء ، وليس هو الأشياء ، بل الأشياء كلها فيه ، وليس هو فى شيء من الأشياء ، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها" ^(١) .

وقوله : "أن المبدع الأول واحد وحده ، أعنى أنه آتية فقط ليس لها معة تليق بها ، لأن الصفات كلها منبثة منها ، فمن أجل ذلك صارت الأشياء كلها فيها ، وليست هى فى شيء من الأشياء إلا بنوع علة" ^(٢) .

وقوله : "أن الواحد الحق هو مبدع الأشياء ، وليس هو ببعيد منها ولا بمفارق لها ، بل هو مع الأشياء كلها ، إلا أنه معها كأنه ليس معها" ^(٣) .

وقوله : "المبدع الأول الحق ليس شيئاً من الأشياء ، وهو جميع الأشياء ، وليس الأشياء كلها ، لأن الأشياء منه" ^(٤) .

فهذه النصوص وغيرها تثبت أن أفلاطون كان يقول بوحدة الوجود ، لكنها ذات وجه واحد ، لأنه يقول بالكثرة فى الواحد ولا يقول بالواحد فى الكثرة ^(٥) .

وللشبه الظاهرة بين مذهب ابن عربى ومذهب أفلاطون فإنه من المرجح أن ابن عربى قد اطلع على آرائه الفلسفية أو على آراء أتباعه من فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا

-
- (١) أفلاطون عند العرب ص ١٣٤ .
 (٢) الانسية هى : الوجود الفردى المتعين ، أو هى تحقق الوجود العيى .
 أنظر : معجم اللغة العربية الفلسفى ص ٢٧ ، التحريفات ص ٣٩ .
 (٣) أفلاطون عند العرب ص ١٨٥ .
 (٤) الممدر السابق ص ١٨٦ .
 (٥) الممدر السابق ص ١٩٦ .
 (٦) أنظر : خريف الفكر اليونانى ص ١٣٣ .

وتأثر بها ، وماغها صياغة جديدة ، فجعل ابن عربى بدل الصدور والفيض "التجلى" ، وبدل "العقل" المتوسط بين "الواحد الحق" والعالم الكثير "الحقيقة المحمدية" ^(١) ، وقال بوحدة الوجود مراحة وقال عن الحق ، أو ان شئت الوجود لانه هو الحق ، هو واحد فى كثير ، وكثير فى واحد .

ونظرية "التجلى" عند ابن عربى لا تختلف عن نظرية "الصدور" عند أفلوطين فى انه يلزم منهما قدم العالم ، وابطال الارادة التى ترجح أحد مقدوريها بالاختيار ، لذا فان ابن عربى يصرح فى عدة مواضع بقدم العالم ، ويقول بالايجاب

(١) "الحقيقة المحمدية" و "أم الكتاب" و "القلم الاعلى" و "النور المحمدى" و "الانسان الكامل" و "حقيقة الحقائق" كلها مصطلحات مترادفة بمعنى واحد ، ويعنون بها باطن الوحدة ، وهو التعيين الأول الذى هو أول رتب الذات الاقدس ، وذلك لكليته وكونه أملا جامعا لكل اعتبار وتعيين ، وباطنا لكل حقيقة الهية وكونية . أو هو الكون الجامع ، اذ لما شاء الله أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله ظهر الانسان الكامل ، أو الحقيقة المحمدية . والحقيقة المحمدية تساوى العقل الأول عند الفلاسفة ، والمبدء الأول عند الاسماعيلية ، والعقل الكلى عند أفلوطين .

أنظر : المعجم الموفى ص ١٥٨ ، ٣٤٥ وما بعدها ، ص ٣٤٧ وما بعدها ، مدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢٠٣ ، أضواء على التصوف ص ٢١٠ .

قال ابن عربى : "أول موجود ظهر مقيد فقير موجود يسمى العقل الأول ، ويسمى الروح الكلى ، ويسمى القلم ، ويسمى العدل ، ويسمى العرش ، ويسمى الحق المخلوق به ويسمى الحقيقة المحمدية ، وله أسماء كثيرة" . كتاب المسائل ص ٩ ، ١٠ .

والعقل الأول هذا لا يتم بالوجود ولا بالمعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم ، وهو مقارن للأزلى الحق أزلا ، وعنه ظهر العالم ، اذ هو المتوسط بين الوجود المطلق الواجب الوجود لذاته (الله) ، والوجود المقيد (العالم) الموجود بالله . والعقل الأول ان قلت عنه أنه العالم صدقت ، وان قلت أنه الحق القديم سبحانه صدقت ، وان قلت أنه ليس العالم ولا الحق تعالى ، وأنه معنى زائد ، صدقت ، كل هذا يصح عليه وهو الكلى الاعم الجامع للحدوث والقدم .

أنظر : انشاء الدواشر ص ١٦ ، ١٧ ، الفتوحات ٢/٤٦ ، عقلية المستوفى ص ٥٢ ، ٥١ ، وسوف يظهر فيما بعد أن الحقيقة المحمدية أو الانسان الكامل ليس الا تعين من تعيينات الحق ، وهو تعين اعتبارى محض .

(١) الذاتى ، وهو قطعاً لا يريد به سوى تجلى الحق فى صور العالم فى القدم ، وهو ما يسمى بالفيز الاقدس ، وهو التجلى بالقوة كما سيأتى بيانه ، أما التجلى بالفعل ، فهو التجلى المشاهد المحسوس ، وهو الفيز المقدس .

(٢) أما السوفسطائية فقد أخذ عنهم ابن عربى القول بنفى الحقائق وبالذات الكثرة المشاهدة ، وقوليه هذا هو قول الفرقة العنادية النافية للحقائق على الاطلاق ، وابن عربى يسميهم الحسابية ، فى بعض الاحيان ، وهو يرى أن براهينهم

(١) أنظر على سبيل المثال : الفتوحات ٤١/١ ص ٦ ، ص ٥٦ ص ١٧ ، ص ٢٦١ ، ٤٢٩/٣ ص ٣٠ ، ص ١٦ ، ص ٢٩ ، انشاء الدوائر ص ١٠ ، ١٦ ، كتاب الأزل ص ٧ .

(٢) السوفسطائية لفظة يونانية أصلها "سوفسطس" ومعناه حكمة موهبة ، وعلم موه . وهو مركب من "سوف" وهو العلم أو الحكمة و "اسطا" وهو اسم للتمويه والغلط . واليه تنسب السفسطة ، وهو قياس مركب من الوهميات والفرض منه تغليط الخصم وإسكاته . وقد ظن بعض العلماء أن السوفسطائية نسبة إلى رجل اسمه "سوفسطا" منهم ابن الجوزى ، وهذا الرأى غير صحيح ، ومن رده الفارابى ، حيث قال : "وكثير من لا يعرف معنى هذا الاسم يظن أن سوفسطا لقب رجل أنشأ مذهباً ما ونسب من ذهب ذلك المذهب إليه" . اهـ والسوفسطائية تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) العنادية : وهى تزعم أنه لا حقيقة لشيء ، ولا علم بشيء ، وأنه مامن قنينة بديهية أو نظرية الا ولها معارضة ومقاومة بمثلها فى القوة والقبول فى الاذهان لذلك عاندوا وقالوا بنفى الحقائق .

(٢) اللاأدرية : وهؤلاء يشكون فى ثبوت الحقائق والعلوم ، فإذا ما سئلوا عن شيء أثبت هو أم لا ؟ قالوا : لا ندرى ، لشكهم بين طرفى الثبوت والنفى ، وهذه الفرقة تسمى اللاأدرية أو الشكاك .

(٣) العندية : وهم السذجن يقولون ان حقائق الاشياء تابعة لاعتقاد المعتقدين ، فعلى قولهم هذا أن كل من اعتقد شيئاً فمعتقده على ما اعتقد حقا كان أو باطلا ، فمذهب كل قوم حق عندهم وان كان باطلا عند غيرهم لذلك سموا بالعندية نسبة إلى الطرف "عند" .

وزاد ابن تيمية قسماً رابعاً ، وهم الذين يثبتون الحقائق ، لكن يجحدون العلم بها .

والعكر السوفسطائى فكر قديم ، وقد انتقده وعارفه سقراط ، وكشف مغالطاته ، وكذا حاربه من بعده بشدة كل من أفلاطون وأرسطو .

أنظر : المحمل مع تلخيصه ص ٥٤ ، ٥٥ ، الأصول والفروع ص ١٥٢ ، الفصل ٩٠٨/١ ، أصول السدين ص ٧٠٦ ، الألفاظ المستعملة فى المتطق ص ١٠٥ ، تلبيس إبليس ص ٣٩ ، تلخيص الاستغاثة ص ٧٧ ، ربيع الفكر اليونانى ص ١٦٥ ، معجم اللغة العربية الفلسفى ص ٩٩ .

(١)

أقرب في الدلالة على الله الحق .

وهو وان كان يتفق معهم في نفى الحقائق ، إلا أنه يخالفهم في اثبات حقيقة واحدة في الوجود ، وهي حقيقة واجب الوجود ، أما بقية الحقائق الموجودة والمشاهدة فينفىها ، نفياً للكثرة في الوجود . ولكي يقرب ابن عربي نفى الحقائق المحسوسة والمشاهدة إلى الأذهان قال إن تكثر الحقائق المشاهدة ليس تكثراً حقيقياً ، بل هو تكثر نسب واعتبارات واحكام لذات واحدة . وعندها يسهل نفياً ، لأن النسب والاعتبارات والاحكام أمور عدمية لا وجود لها في الخارج . لذا نرى ابن عربي يحث على أعمال الوهم والخيال ، وإهمال العقل والنظر ، ويشن على الوهم ، ويرى أنه أقوى سلطاناً من النظر والعقل ، وماذا لك إلا لأن نظريته الوجودية من أن الحق يتجلى في صور الموجودات ، وهو هي ، وهي هو ، ونفى الحقائق عنده ، وكما هو عند السوفسطائية ، لا يتحقق إلا بأعمال المخيلة والوهم ، والتي بها يتوهم ويتخيل المتناقضات ، والمتفادات ، فيتوهم عدم الموجود ، ووجود عدم ، ونفى المثبت ، وإثبات المنفى ، ووحدة الكثير ، وكثرة الوحدة ، وقدم الشيء وحدوثه ، وهكذا ، ومن أجل ذلك نرى ابن عربي لا يثق بالآيمان المبني على النظر والاستدلال ، بل يرى أن

(٢)
(٣)
آيمان المقلد أعمم وأوثق منه .

واليك بعض عباراته في هذا الموضوع :

قال ابن عربي : " العالم كله في صور مثل منموبه ،
(٤)
فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال ، ثم تقسم ما تراه
(٥)
من الأمور إلى محسوس ومتخيل ، والكل متخيل ، وهذا لا قائل به

-
- (١) الفتوحات ١٧٠/٢ من ١١ .
(٢) الفتوحات ٢٥٩/٢ من ٤ .
(٣) الفتوحات ٦١٦/٢ من ٢٣ .
(٤) يعني بالحضرة الوجودية الحقائق الموجودة في العالم .
(٥) الفاعل فيه "حضرة الخيال" .

الا من أشهد هذا المشهد ، قال فيلسوف يرمى به ، وأصحاب أدلة
العقول كلهم يرمون به وأهل الظاهر لا يقولون به ، نعم ،
ولابالمعاني التي جاءت له هذه الأمور ، ولا يقرب من هذا
المشهد الا السوفسطائية ، غير أن الغرق بيننا وبينهم أنهم
يقولون أن هذا كله لاحقيقة له ، ونحن لانقول بذلك ، بل نقول
أنه حقيقة ، ففارقنا جميع الطوائف ووافقنا الله ورسوله " (١) (٢)
وقال أيضا : "القوى المتين ، وهو ذو القوة ، لما في
بعض الممكنات أو فيها مطلقا من العزة ، وهي عدم القبول
للأعداد ، فكان من القوة خلق عالم الخيال ، ليظهر فيه
الجمع بين الأعداد ، لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع
بين الخدين ، والخيال لا يمتنع عنده ذلك ، فما ظهر سلطان
القوى ولا قوته الا في خلق القوة المتخيلة وعالم الخيال ،
فانه أقرب في الدلالة على الحق ، فان الحق هو الاول والآخر ،
والظاهر والباطن ، قيل لأبي سعيد الخزاز بم عرفت الله ؟
قال : بجمعه بين الخدين ، ثم تلى هذه الآية ، وان لم تكن
من عين واحدة ، والا فما فيها فائدة ، فان النسب لا تنكر ،
فان الشخص الواحد قد تكثر نسبه فيكون أبا وابنا وعمما وخالا
وامثال ذلك ، وهو هو لاغيره ، فما حاز العمرة على الحقيقة
الا الخيال " (٣) (٤)

وقال عن سريان الحق في الأمور ، انها المعرفة الحامة
التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، ثم قال

-
- (١) يعنى هنا موافقته لله ورسوله في الأخذ بظاهر الآية
{ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى } الانفال : ١٧ ، من
أن الرامى هو الله حقيقة ، ولو كان بصورة محمدية ،
وأن هذا الاحساس والملم هو من عالم الخيال ، وسباق
الكلام قبل هذه الفقرة المتقطعة يدل عليه ، وانما
أهملت ذكره لطوله .
(٢) الفتوحات ٥٢٥/٣ ص ٢٥ .
(٣) يذكر هذين السوفيين لله تعالى ، في معرض كلامه لبعض
أسمائه وصفاته .
(٤) الفتوحات ٣٢٥/٤ ص ٢ .

عقبها : "وحكمت بهذه المعرفة الاوهام ، ولذلك كانت الاوهام اقوى سلطانا فى هذه النشأة من العقول ، لان العاقل ولو بلغ فى عقله مابلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتمور فيما عقل فاليهم هو السلطان الاعظم فى هذه المورة الكاملة الانسانية" (١) وينتقد ابن عربى الاشاعرة والمعتزلة ويخسطنهم فى منهجهم الذى سلكوه ، حين النظر فى الالهيات ، فى تاويل نصوص الشرع ، بما يعطيهم الفكر والدليل العقلى ، تنزيها لله تعالى ، ودبا عن دينه ، لان عقولهم احالت اعمال ظواهر بعض النصوص ، والتي لو حملت على ظاهرها للزم منه الكفر . فابن عربى ينكر عليهم هذا المنهج ، ويقرر ان هناك قوة غير قوة العقل ، تدرك حقائق هذه النصوص ، وقطعا يريد بها قوة "الخيال" ، لاجل ذلك يعقب على مسلكتهم ، فيقول : "ماعلموا ان لله قوة فى بعض عبادته تعطى حكما خلاف ما تعطى قوة العقل فى بعض الامور ، وتوافق فى بعض ، وهذا هو المقام الخارج عن طور العقل ، فلايستقل العقل بادراكه ولايؤمن به الا اذا كانت معه هذه القوة فى الشخص ، فحينئذ يعلم قصوره ويعلم ان ذلك حق" (٢) .

وقال ايضا : "ماشم فى طبقات العالم من يعطى الامر على ما هو عليه سوى هذه الحفرة الخيالية ، فانها تجمع بين النقيضين ، وفيها تظهر الحقائق على ما هي عليه" (٣) . اما تراث الصوفية قبله فقد استمد منه الكثير فى فلسفة تصوفه ، فساخذ من كلامهم فى الاحوال والمقامات وغير ذلك الكثير من العبارات والجمال التى صاغها صياغة جديدة ، او استحدث معنى جديدا لها ، على خلاف ما اراده قائده ،

(١) فصوص الحكم ص ١٨١ .

(٢) الفتوحات ٥٢٣/٢ ص ٢٢ ، وانظر ايضا : الفتوحات ٣٨٩/٢ ص ٨ .

(٣) الفتوحات المكية ٣٧٩/٢ ص ٤ .

لتوافق مذهبه في وحدة الوجود ، فمن نظر في كلامه في مقام
الفناء ، والمشاهدة ، والجمع والغيبة ، والمكر ، والمحو ،
والحقيقة والشريعة ، وغير ذلك من المقامات والاحوال ،
المستحدثة من قبله بعدة قرون ، تحقق ذلك ، ورأى كيف كانت
بعض تلك المقامات ، خاصة مقام الفناء ، مادة ابن عربي
الاساسية في وحدة الوجود ، ورأى أيضا كيف استطاع ابن عربي
توجيه مقامات أخرى توجيهها يخدم مذهبه المذكور ببراعة
وذكاء .

أضف الى ذلك أن شطحات الصوفية قبله كالحلاج القائل
"أنا الحق" ، والبسطامي القائل "ما في الجبة الا الله"
(٢) و "سبحاني ما أعظم شأني" ، وغيرهما من أرباب الشطح والغلو
والغوس في دقائق مقامات التصوف ، الأمر الذي قادهم الى هذا
الانحراف ، كان له دور كبير في شطح ابن عربي وانحرافه ،
فابن عربي يرى في هؤلاء المثل الأعلى للمعارف الكامل الذي
حاول الاتصال بالله تعالى والاتحاد به ، ومعرفة حقيقة ذات

(١) أنظر كلام ابن عربي في مقام الفناء : الفتوحات ٥١٢/٢
ومقام المشاهدة ٤٩٥/٢ ، ومقام الجمع ٥١٦/٢ ، ومقام
الغيبة ٥٤٣/٢ ، ومقام السكر ٥٤٤/٢ ، ومقام المحو
٥٤٦/٢ ، ومقام الحقيقة ٥٦٣، ٥٦٢/٢ .

(٢) هو أبو يزيد طيفغور بن عيسى بن شرومان البسطامي ،
نسبته الى "بسطام" بكسر الباء ، وسكون السين ، وهي
بلدة من أعمال "قومس" ، ويقال انها أول بلاد خراسان
من جهة العراق . كان جده "شروسان" مجوسيا ثم أسلم .
ويعد أبو يزيد من أئمة الصوفية ومشايخهم الكبار ،
ولسه من أقواله نكت مليحة مقبولة ، وجاء عنه أشياء
مشكلة لامساح لها ، مثل الذي حكى عنه أعلاه ، وقد
اعتذر له جماعة من العلماء بأن تأولوها وحملوها على
محامل حسنة ، وقال آخرون انه قالها في حال السكر
والغيبة ، ومن العلماء من بدعه وخطئه أخذا بظاهر
كلامه .

وقد ولد أبو يزيد سنة (١٨٨هـ) ، وتوفي سنة (٢٦١هـ)
أو (٢٦٤هـ) .

أنظر ترجمته في : سير النبلاء ٨٦/١٣ ، العبر ٣٧٥/١ ،
وفيات الأعيان ٥٣١/٢ ، طبقات الأولياء ص ٣٩٨ ، الرسالة
القشيرية ص ٢٣ .

* وأنظر عبارته المذكورة أعلاه في : سير النبلاء
٨٨/١٣ ، الأحياء ٣٦/١ ، مشكاة الأنوار ص ٢٣، ١٩ ، مجموع
الفتاوى ٤٦١/٢ ، أخبار الحلاج ص ١٠٨ .

الحق وصلتها بالخلق ، عن طريق الرياسة والمجاهدة ، إلا أن ابن عربي يخطئ من أدت به تلك الرياسة والمجاهدة إلى القول بالحلول أو الاتحاد أو وجود الاغيار والسوى ، بل يرى أن الوجود ذات حقيقة واحدة ، هي حقيقة الحق ، وأن لاشينية أو أكثر البتة . ومن ذلك قوله في العلاج "منزلة الحق لديه منزلة موسى من التائبين ، ولذلك كان يقول باللاهوت والناسوت ، وابن هو ممن يقول العين واحدة ، ويحيل المغة الزائدة" ^(١) .

(٢)
وقوله في الاتحاد أنه لا يقول به إلا أهل الاتحاد .

شطح ابن عربي في تصوفه كأولئك المتقدمين عليه ، إلا أن شطحه كان من نوع جديد خالف به من تقدمه ، أنه شطح فلسفي متزى بزي التصوف ، على أن تسميته شطحا هو من قبيل التجوز ، لأن الشطح عبارة عن كلام غريب مستشكل على مفهوم السامعين صادر من قوة وزيادة الوجد ، كما يقولون ، لا يدوم طويلا ، وعادة يكون في وقت السكر والغيبة عندهم ، وشطح ابن عربي ليس كذلك ، إذ هو انحراف وخروج ظاهر عن الشرع ، لم يكن في حال السكر والغيبة بل هو في حال المحو والشعور التام ، وأيضا لم يكن ذلك الشطح والانحراف عبارة عن كلمة عابرة ، أو قولاً مستشكلاً فحسب ، بل هو انحراف مقصود مدلل عليه بالادلة والبراهين ، ومنظم ومرتب ، سخر ابن عربي له فكره وقلمه ولسانه ، وظل يدافع وينافح عنه طوال عمره .

لقد أكسب شطح المتقدمين ابن عربي الجراءة في الاقدام على ما أقدم عليه من انحراف وغلو وتطرف .

ومن امثلة بعض عبارات الموفية المتقدمين ، والتي

(١) الفتوحات ٣٢٢/٤ .

(٢) الفتوحات المكية ٣٧٢/٤ ص ٢٩ .

(٣) أنظر تعريف الشطح في : الفاظ الموفية ومعانيها ص ٢٠٤
اللمع ص ٤٢٢ ، المعجم الموفى ص ١٤٠ .

استمد منها ابن عربي مادته في فكرة وحدة الوجود ، قول
 الجنييد : "لون الماء لون انائه" ، فأتخذ ابن عربي هذه
 العبارة ، وفسرها تفسيراً يوافق مذهبه في وحدة الاديان
 المخرتب على القول بوحدة الوجود ، وجعل الحق المخلوق في
 الاعتقاد يتلون بلون المعتقد كما يتلون الماء بلون انائه ،
 حيث قال : "لو عرف ما قال الجنييد : "لون الماء لون انائه"
 لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده ، وعرف الله في كل صورة
 وكل معتقد" (١) .

كما فسرهما ، ايضاً ، تفسيراً آخر يوافق القول بوحدة
 الوجود ، اذ جعل الحق بمثابة الماء الذي في الاناء ، وأن
 الاختلاف الواقع والمشاهد للون هذا الماء ليس لاختلاف الماء
 نفسه ، فالماء واحد ، وإنما الاختلاف الحاصل بسبب الظروف
 وهو الاناء ، فالله واحد ساري في كل صور الكون ، واختلاف
 الواحد وتكثره بسبب اختلاف ألوان وصور تلك الظروف والأواني
 ان مع التعبير ، أو بتعبير أدق اختلاف صور التجلي من شخص
 الى شخص ومن موجود لآخر .

واليك نص كلامه : "والحق صفة العالم ، لأن صفته الوجود
 وليس إلا لله ، ولذلك ورد في الخبر الصحيح : "كنت سمعه
 وبصره" ، وهكذا جميع قواه وصفاته ، فلما كان العالم ظرفاً

(١) هو الجنييد بن محمد بن الجنييد النهاوندي ثم البغدادي
 القواريري ، ولد سنة ثيف وعشرين ومائتين ، وتفقّه على
 أبي ثور ، وسمع من خاله السري السقطي ، وصحب الحارث
 المحاسبي ، وأتقن العلم ، ثم أقبل على العبادة
 والزهد والانقطاع عن الدنيا ، ويعد الجنييد شيخ
 الصوفية ، وسيد الطائفة ، توفي سنة (٢٦٧هـ) .
 أنظر ترجمته في : سير النبلاء ٦٦/١٤ ، وفيات الأعيان
 ٢٧٣/١ ، حلية الأولياء ٢٥٥/١٠ ، البدايات والنهاية
 ١١٣/١١ .

* وانظر عبارته المذكورة في : اللمع ص ٥٧ ، التحريف
 ص ١٣٨ ، الرسالة القشيرية ص ٢٤٥ .

(٢) الفاعل فيه تقديره : المعتقد الذي يثنى على معتقده
 ويذم معتقده غيره

(٣) أنظر : فصوص الحكم ص ٢٢٦ ، تعليقات عفيفي عليه ص ٣٤٥

معانيها لمن استوى عليه ، ظهر بصورته ، سئل الجنيد عن المعرفة والعارف ، فقال : "لون الماء لون أنائه" . فجعل الأثر للظرف في المظروف ، وذلك لتعلم مَنْ عرفت ، فتعلم أنك ما حكمت على معروفك إلا بك ، فما عرفت سواك ، فإى لون كان لأناء ظهر الماء للبصر بحسب لون الاناء ، فحكم من لا علم له بأنه كذا لأن البصر أعطاه ذلك . فله التجلى في كل صورة من صورة الألوان^(١) .

ومن المؤكد أن الجنيد لم يرد بكلامه المذكور التفسير الذى قسره ابن عربى ، ذلك أن الجنيد ، رحمه الله ، يفرق بين القديم والحادث إذ لما سئل عن التوحيد ، قال "التوحيد أفراد القِدَم من الحَدَث"^(٢) وهو كلام مشهور عنه ، فلا يعقل أن يريد به التفسير المذكور ، بل أراد به كما قال صاحب "اللمع" أن الماء على قدر صفائه بمفء لون أنائه ، ولا يغيره لون أنائه عن صفائه وحاله ، ويخال الناظر اليه أبيض أو أسود ، وهو فى الاناء بمعنى واحد ، وكذلك العارف وصفته مع الله عز وجل فيما يتداوله الأحوال ، يكون سره مع الله تعالى بمعنى واحد .^(٣)

ومن أمثلة ذلك ، أيضا ، قول أبى سعيد الخراز ، حين^(٤)

-
- (١) الفتوحات المكية ١٦١/٣ س ٢٢ .
 (٢) أنظر : الرسالة القشيرية ص ٥ ، ص ٢٣٢ ، ص ٢٣٣ ، سير النبلاء ٦٩/١٤ ، مدارج السالكين ٤٦٣/٣ .
 (٣) أنظر : اللمع ص ٥٧ ، وقد نسب المقولة الى أبى يزيد البسطامى .
 (٤) هو أحمد بن عيسى ، أبو سعيد الخراز ، الموفى ، البغدادى ، من كبار مشايخ الموفية ، كان أحد المشهورين بالورع والمراقبة والمجاهدة ، اعتنى بالحديث ، ورواه عن جماعة . توفى سنة (٢٧٧هـ) وقيل سنة (٢٨٦هـ) .
 والخراز : بفتح الخاء ، وتشديد الراء المفتوحة ، نسبة الى خرز الجلود .
 أنظر : تاريخ بغداد ٢٧٦/٤ ، تهذيب تاريخ دمشق ٤٢٧/١ الباب ٤٢٩/١ .
 وانظر عبارته المذكورة فى : دراسات فى التصوف الاسلامى ص ٢٨١ ، نقلا عن نتائج الأفكار القدسية فى بيان معانى =

سئل بم عرفت الله ؟ قال : بجمعه بين الفدين . ثم تلا قوله تعالى : { هو الاول والآخر والظاهر والباطن } ^(١) .

وليس في ظاهر هذا الكلام ما يفيد وحدة الوجود ، ولا ظن أن قائله أراد ذلك ، إذ المتبادر إلى الذهن من معناه أن اتصاف الله تبارك وتعالى بالصفات المتفاداة ، قطعاً من وجوه متعددة بخلاف رأى ابن عربى أنها من وجه واحد ، أدل على معرفته والايمان به ، لأنه يدل على الكمال التام للحق تبارك وتعالى ، فهو سبحانه غفور رحيم ومع ذلك فهو شديد العقاب ، كما أنه معز ومدل ورافع وخافض ، وباسط وقابض ، ومغنى ومفقر ، وموسع ومقدر ، وهو الاول من جهة كونه القديم الذى ليس قبله ومعه شيء ، وهو الآخر باعتباره الباقي الدائم الذى لا يرد عليه الفناء والعدم ، كما أنه الظاهر باعتبار صفاته وأفعاله ، والباطن باعتبار ذاته ^(٢) . هذا هو المتبادر إلى الذهن ، على أن هذا الجمع بين الاعداد فى الصفات باعتبارات ووجوه متعددة ، لامن وجه واحد كما ذهب إليه ابن عربى . فابن عربى يذهب فى تفسير هذه العبارة تفسيراً آخر يوافق مذهبه فى وحدة الوجود فيجمل جمع الحق بين الفدين من وجه واحد ، لامن وجوه ونسب مختلفة ، وهو وجود القد فى عين فده ، وعنده هذا التخيل من أقوى العلوم التى تعلم به الوجدانية ، كما أن هذا العلم يورثه الخيال والوهم ، وليس من عمل العقل ، وقد مر حين الكلام على تأثره بمذهب السوفسطائية ، أنه يبحث على اعمال الوهم ويرى أنه أقوى

= شرح الرسالة القشيرية لمصطفى العروسى المتوفى سنة (١٢٩٣هـ) . ولم أقف على عبارة الخراز ، حسب اطلاعى ، فى الكتب المتقدمة كاللمع والتعرف والرسالة وغير ذلك .

(١) سورة الحديد : ٣

(٢) للعلماء خلاف فى معنى الظاهر والباطن فى الآية المذكورة ، وسوف يأتى ذكره فى الاعتراض الحادى عشر على فصوص الحكم .

سلطاناً من العقل ، وماذا ك الا ليتمكن المرء من رؤية الفد
فى عين فده من جهة واحدة ، فهو يرى الكثرة فى الواحد ،
والوحدة فى الكثير ، أى أن الحق واحد لا تكثر فيه ، كما أنه
من نفس الجهة كثير ، وبيان ذلك أن الوجود مشتمل على حقيقة
واحدة ، هى حقيقة الحق ، وأن التكثر الموجود المشاهد هى
نسب واعتبارات لهذه الحقيقة الواحدة ، والنسب والاعتبارات
أمور عدمية ، كما مر بيانه ، لذا فالكثرة المشاهدة كثرة
عدمية لا وجود لها ، وهذا العلم لا يتحقق الا بأعمال الوهم
والمخيلة ، اذ هو ، فى حقيقة الامر ، جمع بين النقيضين ،
الواحد والكثير من جهة واحدة .

فتفسير ابن عربى لكلام الخراز على النحو الآتى : الله
تبارك وتعالى الأول ، اذ كان ولم تكن مور ومظاهر العالم
التى ظهر بها (الآخر) ، وان كانت أعيانها موجودة فى العدم
(الاعيان الشابتة) . وهو الآخر ، اذ كان هو عين تلك المور
والمظاهر التى ظهر بها ، ويظهر ويتجدد بها باستمرار .
وليس معنى هذا أن التجلى عند ابن عربى حدث بعد أن لم
يكن ، بل التجلى قديم ، لأن هذه الممكنات الظاهرة لها
أعيان شابتة فى العدم ، وأن الله متخف بالتجلى بها بالقوة
فى الأزل ، وهو المسمى بالفيفى الاقدس ، أو التجلى فى الغيب
(الباطن) ، وانما الذى حدث تجليه وظهوره بتلك المور الى
العالم الظاهر المشاهد ، وهو المسمى بالفيفى المقدس ، أو
تجلى الشهادة (الظاهر) .

وهو الظاهر باعتبار المور الظاهرة والمشاهدة التى
يظهر ويتجلى بها ، وهو الباطن باعتبار تبطن ذاته تلك
المور والمظاهر ، لأنه محل قامت به تلك المور والمظاهر .
والأول هو الآخر والظاهر هو الباطن ، من جهة ونسبة
واحدة ، لامن جهات ونسب متعددة ، ومراده بالجهة الواحدة

هنا اتحاد الذات والمكان والزمان ، حتى تتحقق نظريته في وحدة الوجود ، فالأول هو بعينه الآخر ، والآخر هو بعينه الأول وزمان ومكان أوليته هو عين زمان ومكان آخريته .
والظاهر هو بعينه الباطن ، والباطن هو بعينه الظاهر وزمان ومكان الظهور هو عين زمان ومكان البطون .
كما أن الآخر هو الظاهر ، والأول هو الباطن .
وهذا هو علم الجمع بين النقيضين من جهة واحدة ، وأهم نقيضين يحرس ابن عربي على الجمع بينهما من جهة واحدة هما الوحدة والكثرة ، كما تقدم ذكره .

واليك بعض نمومه حول هذا الموضوع :

قال ابن عربي في الفصوص : "أخبر الحق أنه تعالى هوية كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحق ، والمورة للمبد ، والهوية مدرجة فيه ، أي في اسمه لاغير ، لأنه تعالى عين مظاهر ، وُسِّمِيَ خَلْقًا وَبِهِ كَانَ الْأَسْمُ الظَّاهِرُ وَالْآخِرُ لِلْمَبْد ، وبكونه لم يكن ثم كان . وبتوقف ظهوره عليه ومدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول . فإذا زأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن" (١) .

وقال أيضا عن مور العالم أنها ظاهر الحق ، لذا فهو الظاهر ، كما أن الحق باطنها ، لذا فهو الباطن ، وهو الأول إذ كان ولاهى ، وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها . فالآخر عين الظاهر ، والباطن عين الأول . (٢)

وقال أيضا : "أن الحق هو الأول والآخر والظاهر والباطن قيل لأبى سعيد الخراز بم عرفت الله ؟ قال : بجمعه بين الضدين ، ثم تلى الآية ، وإن لم تكن من عين واحدة والا

(١) أي من أعضاء الانسان الثمانية ، أنظر فصوص الحكم ص ١٥١ .

(٢) فصوص الحكم ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٣) فصوص الحكم ص ١١٢ .

فما فيها فائدة ، فان النسب لا تنكر ، فان الشخص الواحد قد تكثر نسبه فيكون ابا وابنا وعمما وخالا وامثال ذلك ، وهو هو (١)
لاغيره " .

وقال ، ايضا : " لاجماع في العالم بين الفدين الا اهل الله خاصة لان الذي تحققوا به هو الجامع بين الفدين ، وبه عرف المعارفون ، فهو الاول والآخر ، والظاهر والباطن من عين واحدة ونسبة واحدة ، لامن نسبتين مختلفتين ، فلما راقوا المعقول ولم تقيدهم العقول ، بل هم الالهيون المحققون " (٢) .

وقال ، عند كلامه على بعض الاسرار من منزل الألف : " وهو منزل منه يعلم الجمع بين الفدين ، وهو وجود الفد في عين فده ، وهذا العلم اقوى علم تعلم به الوجدانية ، لانه يشاهد حالا لا يمكن ان يجهله ان عين الفد هو بنفسه عين فده ، فيدرك الاحدية في الكثرة ، لاعلى طريقة اصحاب العدد ، فان تلك طريقة متوهمة ، وهذا علم مشهور محقق ، وممن تبرز في هذا المنزل المبارك ابو سعيد الخراز من المتقدمين ، وكنت اسمع ذلك عنه حتى دخلته بنفسى ، وحمل لى ما حصل ، فعرفت انه الحق ، وان الناس في انكارهم ذلك على حق ، فانهم ينكرونه عقلا ، وليس في قوة العقل من حيث نظره اكثر من هذا ، ومن اعطى مافى وُسْعه من حيث ما تقتضيه تلك الجهة فقد وقى الامر حقه ، وهذا الذي استقر عليه قدمنا وثبت " (٣)

وقال ، ايضا ، : " اعلم ان الحق تسمى بالظاهر والباطن فالظاهر للمور التي يتحول فيها ، والباطن للمعنى الذي يقبل ذلك التحول والظهور في تلك المور ، فهو عالم الغيب من

(١) الفتوحات ٣٢٥/٤ ص ٥ .

(٢) الفتوحات ٣٩٦/٣ ص ١٩ .

(٣) يريد بالوجدانية وحدة الوجود .

(٤) الفتوحات المكية ٢ / ٦٠٥ ص ٦ .

(١)

كونه الباطن ، والشهادة من كونه الظاهر " .

وقال : " ان سر العلم بالله هو جمع الاضداد بالحكم فى العين الواحدة من حيث ما هو منسوب اليه كذا مما له ضد من ذلك بعينه ينسب اليه ضده ، وهذا سر لا يعلمه الا من وجده فى نفسه ، فاستصف به ، فحكم على عيظه بحكم حكم عليه ايضا بفضه من حيث حكم فُده لامن نسبة اخرى ، ولامن اضافة " (٢) .

وقال : " اعلم ان اباسعيد الخراز قيل له بم عرفت الله ؟ فقال : بجمعه بين الضدين ، وتلا { هو الاول والآخر } ، اى هو اول من عين ما هو آخر ، وظاهر من حيث ما هو باطن ، لان الحيشية فى حقه واحدة " (٤) .

وقال فى الغموس : " قال الخراز ، رحمه الله تعالى ، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ، ينطق عن نفسه ، بأن الله تعالى لا يُعَرَّف الا بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليه بها ، فهو الاول والآخر والظاهر والباطن ، فهو عين مظاهر ، وهو عين ما بطن فى حال ظهوره ، وما ثم من يراه غيره ، وما ثم من يبطن عنه ، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه " (٥) .

أما الباطنية فلا شك فى ان ابن عربى استفاد من أسلوبهم (٦)

(١) الفتوحات المكية ٣٩٠/٢ من ٣٣ ، وانظر : ٣٧٩/٢ من ٤ .

(٢) الفتوحات ٤٧٩/٢ من ١ ، وانظر ٤٠/٢ من ٤ من أسفل .

(٣) سورة الحديد : ٣

(٤) الفتوحات ٦٦٠/٢ من ١٤ .

(٥) الغموس من ٧٧ .

(٦) الباطنية هم الذين يقولون بان لظواهر الغموس الشرعية من القرآن والسنة بواطن هي المقصودة لاتلك الظواهر المعلومة من اللغة ، وأن تلك البواطن تجرى فى الظواهر مجرى اللب من القشرة ، وأن المتمسك بالظاهر معذب بالمشقة فى الاكتساب ، وأن أعمال الظواهر يصلح للعامة ، وأما معرفة أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية فلا يعلمها الا الخواص الباطنيين فى الحكمة ، الراسخين فى العلوم . وهم بالنسبة الى أعمال الباطن فريقان : فريق يذهب الى بطلان الظواهر ، وأنه لا عبرة بها ، وإنما المعتبر عندهم الأمور الباطنية . والفريق الثانى لا يرون ابطال ظواهر الشريعة بالكلية ، بل يذهبون أعمال ظواهرها مع بواطنها معا . =

وطريقتهم فى تأويل ظواهر النصوص الشرعية ، وإخراجها عن المعانى التى وضعت لها ودلت عليها الى معانى أخرى متبطنة فى زعمه تلك الظواهر ، وهو حينما يسلك هذا المسلك إنما يسلكه لتأييد وخدمة مذهب فى وحدة الوجود وما ترتب عليه من مذاهب ومسائل أخرى ، فى أغلب الأحيان ، لالتعطيل أركان الشريعة كما فعلت الباطنية ، وإن كان مذهب فى وحدة الوجود يستلزم هذا التعطيل ، لكن هناك فرق بين من كان قصده من التأويل الباطنى متوجها الى ذات تعطيل أركان الشريعة ، وبين من كان قصده فى تأويل النصوص تطويع تلك النصوص لمذهب يجول فى فكره ويستحوذ على عقله ، لذا نرى ابن عربى يذهب الى تفضيل القائلين بالباطنية المرفة والمبطلين لظواهر النصوص وأحكام الشرع ، كما أنه فى المقابل يخطئ القائلين بالظاهر والمبطلين للباطن ، ويرى أن الحق والتحقيق ما عليه أهل طريق الله من الجمع بين الأمرين معا .

قال ابن عربى : "أعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره ، فتوفرت دواعى الناس أكثرهم الى معرفة أحكام الشرع فى ظواهرهم ، ولغفلوا عن الأحكام المشروعة فى بواطنهم ، إلا القليل وهم أهل طريق الله ، فأنهم بحثوا فى ذلك ظاهرا وباطنا ، فما من حُكم قرروه شرعا فى ظواهرهم ، إلا وراوا أن ذلك الحكم له نسبة الى بواطنهم ، أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع ، فعبدوا

= ويقال أن الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أبناء المجوس ، وكان قصدهم فى ذلك هدم الإسلام لما عجزوا عن قهر المسلمين ، فعملوا على تأويل أركان الشريعة على وجه يؤدى الى رفعها . ومن فرق الباطنية المشهورة الاسماعيلية والقرامطة .
 أنظر : الفرق بين الفرق ص ٢٨١ ، أصول الدين ص ٣٢٩ ،
 كشف اصطلاحات الفنون ٤/٤ ، فوائد الباطنية ص ١١ ،
 مشكاة الأنوار ص ١٠٠ ، رسائل أخوان المفا ٥١١/٣ ،
 ١٣٨/٤ ، الافتخار ص ٩٨ .

الله بما شرع لهم ظاهرا وباطنا ، ففازوا حين خسر الاكثرون
ونبغت طائفة ثالثة ضلت واضلت ، فأخذت الاحكام الشرعية
وصرفتها في بواطنهم ، وماتركت من حكم الشريعة في الظواهر
شيئا تسمى الباطنية : وهم في ذلك على مذاهب مختلفة ، وقد
ذكر الامام ابو حامد في كتاب "المستظهرى" له في الرد عليهم
شيئا من مذاهبهم ، وبين خطاهم فيها . والسعادة انما هي مع
اهل الظاهر ، وهم في الطرف والنقيض من اهل الباطن وهي :
"والسعادة كل السعادة مع الطائفة التى جمعت بين الظاهر
والباطن" ، وهم العلماء بالله وباحكامه . وكان في نفسى
ان آخر الله في عمري ان اضع كتابا كبيرا اقرر فيه مسائل
الشرع كلها كما وردت في اماكنها الظاهرة واقررها ، فاذا
استوفينا المسألة المشروعة في ظاهر الحكم جعلنا الى
جانبا حكمها في باطن الانسان ، فيمرى حكم الشرع في
الظاهر والباطن^(١) .

وقد حقق ابن عربى جزءا من امنيته هذه في كتابه
الفتوحات المكية حينما تكلم على اركان الاسلام الخمسة ،
فاورد مسائلها مفصلة مع ذكر مواطن الخلاف بين العلماء فيها
ثم ذكر احكامها حسب الظاهر ، واعقبها بذكر الاعتبار بتلك
المسائل في الباطن^(٢) .

فلاشك في ان ابن عربى لم يذهب في تاويلاته ، كما مر
ذكره ، مذهب الباطنية المرفقة التى عملت على ابطال ظواهر
نصوص واحكام الشرع ، بل سلك هذا الطريق لتحقيق وتميز
مذهبه في وحدة الوجود أو ما تشعب عنه من القول بوحدة
الاديان والقول بالجبر واستواء الخالق والمخلوق وغير ذلك ،
وان كان ، كما أسلفت الذكر ، لازم القول بوحدة الوجود
ابطال ظواهر الشرع ، بل ابطال الشرع والتكليف رأسا . غير
ان ابن عربى لم يجرؤ على ذلك ولم يصرح به ، حسب اطلاعى ،

(١) الفتوحات ٣٣٤/١ ص ٢٤ .

(٢) أنظر : الفتوحات ٣٢٥/١ وما بعده .

بل على العكس يأمر بالتقيد والالتزام بأحكام الشرع .^(١)

واليك بعض الامثلة من كلامه على تلك التأويلات :

قال عند قوله تعالى : { يوم نحشر المتقين الى الرحمن }^(٢)
وقدا { :

"فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم ، فعرفنا أن العالم
كان تحت حيلة اسم الهى أوجب عليهم أن يكونوا متقين" .^(٣)

فابن عربى يفسر "التقوى" تفسيراً يخالف فيه معناه
المعروف شرعاً والذي عليه اجماع العلماء ، من أن المراد به
القيام على حدود الله وحرماته ، والالتزام بأوامره ونواهيه
ويجعل تفسيره بمعنى الاحتماء بالله ، بمعنى أن الله تعالى
تجلى وظهر بهم ، وهم محتمون به ، فهو لهم كالدرع الواقى
الذى يحتمى به .

ولا يأتى هذا التفسير الا بجعل الجار والمجرور "الى
الرحمن" متعلقاً بـ "المتقين" لا بـ "نحشر" كما هو المعروف
والمتبادر الى الذهن من ظاهر اللفظ ، والذي عليه اتفاق
العلماء .

هذا الذى عناه ابن عربى من التقوى فى هذه الآية حينما
استشهد بها ، وهو وان لم يصرح به فى هذا الموضع ، الا انه
صرح به فى موضع آخر ، حيث قال : "أين المحققون ؟ أى الذين
اتخذوا الله وقاية ، فكان الحق ظاهرهم ، أى عين مورهم
الظاهرة ، وهو اعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع . وقد
يكون المحقق من جعل نفسه وقاية للحق بمورته ، اذ هوية
الحق قوى العبد . فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على

(١) أنظر على سبيل المثال وصاياه فى الجزء الرابع من
الفتوحات من ص ٤٤٤ الى ص ٥٥٣ ، ورسالة رواح القدس فى
محاسبة النفس .

(٢) سورة مريم : ٨٥

(٣) قصص الحكم ص ٧٢ .

(١)

الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم " .

ومن أمثلة ذلك أيضا قوله : "الله ولى المتقين ، لأنه

(٢)

قال : { والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت } من طغى إذا

(٣)

ارتفع ، وقال فى حقه نفسه : { هو رفيع الدرجات } ، وهم

يمتقدون فى الطاغوت الإلهية ، فلذلك رفعوه ، فما عبدوا إلا

الرفيع الدرجات ، والله عليم حكيم . فاجعل بالك وتدبره

(٤)(٥)

تمشتر على قوله : { وقفى ربك أن لاتعبدوا إلا إياه } " .

فانظر الى هذا التفسير الغريب لمعنى الطاغوت وأنه هو

بمعينه رفيع الدرجات ، وأن الله ، تبارك وتعالى ، كما أنه

ولى المؤمنين فهو ولى الكافرين لأن الكل مؤمن ، والكفر عرض

وقد أشار ابن عربى الى هذه الولاية العامة فقال : "ان ولاية

الله عامة التعلق ، لاتختص بأمر دون أمر ، ولهذا جعل

الوجود كله ناطقا بتسبيحه عالما بملاته ، فلم يتحول الله إلا

المؤمنين ، وماثم إلا مؤمن ، والكفر عرض ، عرض للإنسان

(٦)

بمجرى الشرائع المنزلة " .

وقال أيضا فى بيان منزلة الكفار عند ربهم : "والكافر

من الأولياء من كان ختم الحق على قلبه ، لأنه اتخذ بهيته ،

فقال ماوسمعى أرفى ولاسماعى ، ووسمعى قلب عبدي . والله

غفور فلايريد أن يزاحمه أحد من خلقه فيه ، كما ختم الحرم ،

فلايحل لأحد قتل ميده ، ولاقطع شجرة ، فإن الله لاينظر إلا الى

قلب العبد ، فلما ختم الله على قلب هذا العبد لم يدخل فى

قلبه سوى ربه ، وختم على سمعه فلايمفى الى كلام أحد إلا الى

كلام ربه ، فهم عن اللغو معزبون ، وعلى بمره غشاوة ، وهى

غطاء العناية ، فلاينظرون الى شيء إلا ولهم فيه آية تدل على

(١) الغموس ص ١١٢ .

(٢) سورة البقرة : ٢٥٧

(٣) سورة غافر : ١٥

(٤) سورة الاسراء : ٢٣

(٥) الفتوحات ٢/٢٤٨ ص ٨ .

(٦) الفتوحات ٢/٢٤٨ ص ١ .

(١)
الله " .

كما أنه فسر الفالين بأنهم التائهون الحائرون في جلال الله وعظمته ، كلما أرادوا أن يسكنوا فتح لهم من العلم ما حيرهم ، وأقلقهم ، فلا يزالون حيارى لا ينضبط لهم منه ما يمكنون عنده ، بل عقولهم حائرة ، وقد حيرهم تجلى الحق في الصور المختلفة .^(٢)

وقال عند قوله تعالى : { مما خطيئتهم أغرقوا } : "فهي التي خطت بهم ، فغرقوا في بحار العلم بالله ، وهو الحيرة" .^(٣)^(٤)

ويفسر قوله تعالى على لسان نوح : { ولاتزد الظالمين إلا تبارا } بأن المراد من الظالمين هم أهل الغيب المكنن الذين خلف الحجب الظلمانية ، وهو يريد بالظلام هنا عالم الغيب ، والغيب المطلق هو الله ، فمراده بالظالمين أهل الله المتملئين به المكنن والتمسكين خلف ذاته ، وبأن المراد من "التبار" هنا الهلاك والغناء الموفى ، لأن الظالمين يغنون عن نفوسهم فلا يعرفونها ، لشهودهم وجه الحق وليس المراد الهلاك الحقيقي الذي هو الموت والاستئصال .^(٥)^(٦)

وعند كلامه على ستر الصورة في الصلاة ، ذكر الاعتبار في ذلك بالباطن وهو ستر السر الالهي ، وهو أن يستتر العالم عن الجاهل حقيقة مذهبه في وحدة الوجود ، ويخاطبه بما يقنع به خشية الفتنة والانكار .^(٧)

واكتفى بهذه الأمثلة ، رغم كثرة التأويلات الباطنية عند ابن عربي ، ففي الأمثلة السابقة إيفاء وكفاية .

-
- (١) الفتوحات ١٣٦/٢ ص ٧ .
 (٢) الفتوحات ١٣٧/٢ ص ١٨ ، وانظر الفيوم ص ٧٢ .
 (٣) سورة نوح : ٢٥ .
 (٤) قصص الحكم ص ٧٣ .
 (٥) سورة نوح : ٢٨ .
 (٦) أنظر : قصص الحكم ص ٧٤ ، وانظر تعليقات مغبى عليه ص ٤٣ .
 (٧) الفتوحات المكية ٤٠٧/١ ص ٩ .

هذه هي أهم الثقافات والعلوم التي أثرت في فكر ابن عربي ، وأثرت في تكوين شخصيته العلمية ، والتي أخذ منها مادته في تأسيس مذهبه القائم على وحدة الوجود ، وبفضل ذكائه وسعة خياله وتوقد ذهنه ، ونباهة عقله من جهة ، وسعة اطلاعه وعظيم ثقافته وحبِّقْره في العلوم من جهة أخرى ، ^{تبحره} استطاع أن يذلل تلك الآراء المختلفة والمتباينة ، وأن يجعلها طوع فكرته ومذهبه في وحدة الوجود ، وأن يثبت أن فكرته في وحدة الوجود منتشرة بين آراء وافكار الفرق المختلفة ، وأن لم تمرح تلك الفرق بها ، أو لم تهتد اليها ولست أقطع أن مانعت عليه من آراء ومذاهب الفرق المختلفة هي كل الثقافات والعلوم التي استمد منها ابن عربي فلسفته في وحدة الوجود ، بل لا يستبعد أن تكون ثقافات وآراء أخرى أثرت فيه وأوحى اليه القول بوحدة الوجود ، منها على سبيل المثال مذهب الجبرية المحضة ، التي ذهبت إلى أن أفعال العباد من حركات وسكنات وأقوال هي من خلق الله تعالى وإيجاده ، وأن ليس للعبد قدرة ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى فيه الأفعال كما يخلقها في سائر الجمادات . ^(١) فإذا كانت أفعال الخلق من الله تعالى لامنهم تبادر إلى الذهن أن تلك الأفعال والأقوال هي أفعال الحق وأقواله ظهرت وتجلت في تلك المخلوقات ، وإذا كانت أفعالهم وأقوالهم وتمرفاتهم هي أفعال الحق ، فما المانع أن تكون ذواتهم ، أيها هي الأخرى ، ذات الحق ، تجلى الله بها كما تجلت أفعاله وأقواله فيهم ، إذ لا يسرق بين التجليين .

وبعبارة أخرى أن يقال : لما كانت الجبرية تذهب إلى

(١) أنظر مذهب الجبرية في : الملل والنحل ٨٥/١ وما بعدها
مقالات الإسلاميين ص ٢٧٩ ، الفصل ٢٢/٣ ، الفرق بين
الفرق ص ٢١١ .

القول بالجبر المطلق وأن أفعال العباد من الله ، فنسبت تلك الأفعال لله عز وجل ، بينما المشاهد أن تلك الأفعال هي من فعل من قامت به ، أنتج ذلك أن الذين قامت بهم تلك الأفعال هم مور ومظاهر تجليات الله عز وجل . وهذه الملة بين الجبرية ووحدة الوجود وأن كان فيها نوع تكلف ، لأن الجبرية ترى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، وليست أفعاله ، فنسبتها إليه باعتبارها خلقا من جملة بقية مخلوقاته ، أما عند القائلين بوحدة الوجود فهي أفعال من جملة أفعاله ، إلا أن هناك قاسم مشترك بينهما ، ألا وهو نفى الفعل حقيقة عن العباد ، ونسبتها إلى الله ، إلا أن الجبرية تقول هي نسبة خلق ، وأصحاب وحدة الوجود يرونها نسبة فعل وأن الله تعالى هو الفاعل على الحقيقة ، وهذا ما يصرح به ابن عربي في كثير من المواضع ، فيجعل أفعال الخلق هي بعينها أفعال الله على الحقيقة ، والذين قامت بهم تلك الأفعال هم مور ومظاهر وتجليات لذاته الواحدة . وقد مر معنا استدلال ابن عربي بقوله تعالى : { فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ، وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى } ^(١) على صحة مذهبه في وحدة الوجود ، وأن الله هو الذي قتل المشركين بصورة المؤمنين ، وهو الرامي بصورة محمدية ^(٢) .

وقال في الفتوحات : " أنه من مَكْر الله المحمود في المكور به تكليف الله إياه بالأعمال والسمع والطاعة له فيما كلف به ، والأمر يعطى في نفسه أن الأعمال خلق لله في العبد وأن الله لا يكلف نفسه ، وليس العامل إلا هو " ^(٣) .

وقال أيضا ، عند كلامه على اسم الله " اللطيف " : " ومن

(١) سورة الأنفال : ١٧

(٢) أنظر : الفتوحات ٤٤٤/٢ س ١٤ ، ٥٢٥/٣ س ١١ ، ٥٤٩/٣ س ٢٣

(٣) الفتوحات ١٤٤/٤ س ٣ من أسفل .

باب لطفه سريانه في أفعال الموجودات ، وهو قول الله :
 { والله خلقكم وما تعملون } ^(١) ولانرى الأعمال الا من المخلوقين
 ونعلم ان العامل لتلك الأعمال انما هو الله ، فلولا لطفه
 لشهد ^(٢) " .

وفي ختام هذا المبحث لابد من الإشارة الى أن ابن عربى
 أقام تصوفه الفلسفى ، على حد زعمه ، على الكشف والعيان
 لاعلى النظر العقلى والبرهان ، لان معرفة الله تعالى عنده
 لا تحتمل الا عن طريق الكشف الذى هو ثمرة الرياضات
 والمجاهدات والخلوات . وكذا بقية معارفه وعلومه الصوفية
 لم يأخذها من أفواه الرجال ولا من بطون الدفاحر والطروس ،
 بل أخذها عن كشف وذوق وتجليات على القلب . ^(٣)

اضف الى ذلك أن ابن عربى يذهب الى أن هناك علوم
 ومعارف فوق طور العقل ، وهى علوم الاسرار او العلوم
 الدنوية التى تتعلق بالاسرار الغيبية التى لا تدرك بالعقل ،
 وانما هى مواهب لدنية تنزل من الله على قلوب أوليائه
 المخلصين ، وأن هذه العلوم والاسرار لا يعلمها الا اهل الله ^(٤)
 الذين أفرغوا قلوبهم من كل شيء الا من الله تعالى ، فغنوا
 عن ذواتهم ومن كل شيء .

أما اهل الظاهر وعلماء الرسوم ، كما يسميهم ابن عربى
 فهم فى نظره محبوبون عن هذا العلم ، محرومون منه ، لانهم
 ينكرونها ويمنعونها . وهو يريد بعلماء الرسوم الفقهاء
 والمتحدثين والمتكلمين من اهل السنة والجماعة ، الذين
 ينافحون عن الدين ويذبون عنه ، ويدفعون عنه فوائل

(١) سورة المافات : ٩٦

(٢) الفتوحات ٣/٢٢٣ ص ٢٥ .

(٣) أنظر : رسالة ابن عربى للإمام الرازى ص ٣ وسابعتها ،

رمالة الانتصار ص ٣ .

(٤) كتاب المسائل ص ٦ .

(٥) أنظر الفتوحات المكية ٣١/١ ، ٣٢ .

المغالين وبدع المتزيدين ، سواء من غلاة الصوفية او غيرهم والذين كان لهم موقف مشرق في الانكار عليه ، لاجل ذلك نأواهم ابن عربى واتخذهم خصوما واعداء ، وذكرهم في كتبه بما يشينهم ويزريهم ، وكان أعظم ماعابه عليهم انهم أخذوا علومهم عن اقواه الرجال ميتا عن ميت ، بينما أخذه هو ومن على شاكلته عن الحى الذى لا يموت ^(١) . ومثل موقف علماء الرسوم منهم بموقف الفراعنة من الرسل عليهم السلام ، حيث قال "وما خلق الله أشق ولاشد من علماء الرسوم على اهل الله المختمين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الالهى ، الذين منحهم اسراره فى خلقه ، وقسمهم معانى كتابه واشارات خطابه فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام" ^(٢) .

ولما كانت الدولة فى الاسلام للفقهاء والمحدثين والمتكلمين من اهل السنة والجماعة - علماء الرسوم عند ابن عربى - اذ كانوا هم المقربين لدى سلاطين المسلمين ، وكانوا على العادة يتقلدون مناصب القضاء والفتيا ، ولم تكن الدولة لغلاة الصوفية ، الذين على مشرب ابن عربى وشاكلته ، والذين يسميهم ابن عربى اهل الله ، ولما كان هؤلاء العلماء سوق مغاد لمذهب ابن عربى وفكره ، اذ رموه بالكفر والفلال ^(٣) ، ومجانبة المرابط المستقيم ، والمروق عن الدين ، انكر عليهم ابن عربى موقفهم هذا ، وحط عليهم ، وجعل انكارهم انكار الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ، كما جعلهم فى علومهم من الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن

(١) انظر : الفتوحات ٢٧٩/١ ص ٣١ ، ص ٢٨٠ ص ٢٦ وما بعده .
 (٢) الفتوحات ٢٧٩/١ ص ١٠ ، وانظر رسالة رواح القدس ص ١٠٥ .
 (٣) من سور ذلك ما حدث له فى مصر عند زيارته لها ، فمدر منه ما يستوجب الكفر والانكار ، فاستحل العلماء دمه . وقد تقدمت الإشارة اليه فى رحلته .

الآخرة هم غافلون .

قال ابن عربى : "لما رأى أهل الله أن الله قد جعل الدولة فى الحياة الدنيا لأهل الظاهر من علماء الرسوم ، وأعطاهم التحكم فى الخلق بما يفتون به ، وألحقهم بالذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ، وهم فى انكارهم على أهل الله يحسبون أنهم يحسنون صنعا ، سلم أهل الله لهم أحوالهم" ^(١) .

وقال ، أيضا ، بعدما ذكر مذهبه فى وحدة الوجود : "إن أصحابنا اليوم يجدون غاية الألم ، حيث لا يقدر أن يرسلوا ما ينبغى أن يرسل عليه سبحانه كما أرسلت الأنبياء عليهم السلام ، ، وإنما منعهم أن يطلقوا عليه ما أطلقت الكتب المنزلة والرسل عليهم السلام عدم انصاف السامعين من الفقهاء وأولى الأمر لما يمارعون إليه فى تكفير من يأتى بمثل ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام فى جنب الله" ^(٢) .

وقال عقب هذه الجملة بعدة أسطر : "وأما الملوك فالغائب عليهم عدم الوصول إلى مشاهدة هذه الحقائق لشغلهم بما دُفِعوا إليه فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا إليه ، إلا القليل منهم فأنهم اتهموا علماء الرسوم فى ذلك لما رأوا من انكبابهم على حطام الدنيا ، وهم فى غنى عنه ، وحب الجاه والرياسة ، وتمشية أغراض الملوك فيما لا يجوز ، وبقي العلماء بالله تحت ذل المعجز والحرر معهم كرسول كذبه قومه" ^(٣) .

كما أنه مرجح أيضا بأن الفقهاء والمتكلمين حكموا بتكفير من يذهب فى اعتقاده مذهب أهل وحدة الوجود ، إذ قال فيمن هم على شاكلته فى اعتقاد وحدة الوجود ووحدة الأديان :

-
- (١) الفتوحات ٢٨٠/١ من ١٠ .
 - (٢) الفتوحات ٢٧٢/١ من ١٧ .
 - (٣) الفتوحات ٢٧٢/١ من ٢٨ .

"إذا رأهم الناس في العموم لم يعرفوهم ، لأنه ليس على حرفهم أمر ظاهر يتميز به عن العامة ، وإذا رأهم الناس في الخموس كالفقهاء وأصحاب علم الكلام وحكماء الاسلام قالوا بتكفيرهم ، وإذا رأهم الحكماء الذين لم يتقيدوا بالشرائع محل الفلاسفة ، قالوا : ان هؤلاء أهل هوس قد فسدت خزانة خيالهم ونعفت عقولهم" ^(١) .

ويبدو أن علماء الرسوم - كما يسميهم ابن عربي : قد بالغوا في الإنكار والتفريق عليه ، حتى شغلوا عليه بعض وقته في ذلك ، وقد أشار ابن عربي إلى ذلك في رسالته التي وجهها إلى الإمام الرازي ، والتي يدعو فيها إلى سلوك طريق التصوف ، حيث ذكر في نهاية الرسالة أنه كان في نيته أن يكتب له عن مقام الخلوة وشروطها ، لكن منعه من ذلك العلماء الذين ينكرون عليه ، إذ شغلوا عليه وقته .

قال : "وكنيت أريد أن أذكر الخلوة وشروطها ، وما يتجلى فيها على التحريم شيئاً بعد شيء ، لكن منعتني من ذلك الوقت وأمنى بالوقت علماء السوء الذين أنكروا ما جملوا ، وقيدهم التعميب وحب الظهور والرياسة عن الأمان للحق والتسليم له" ^(٢) .
وليس العجب من مبالغة العلماء في الإنكار عليه وبيان فساد مذهبه وعقيدته ، لأنهم في إنكارهم على حق وصواب ، إذ أرادوا به صون الشرع وحفظه من كل دخيل وغريب ، لكن العجب من ابن عربي في إنكاره عليهم والاساءة اليهم ، وما ذاك إلا لموقفهم السابق منه ، وكأنه ، مع غرابة ما أتى به من أفكار وآراء تهدم الدين صراحة ، يريد أن لا يعترض عليه ولا أن يخطئه أحد ، وكيف يطمع ابن عربي في ذلك ، وعلماء الاسلام قد أنكروا واعترضوا على ما هو أخف وأقل ضرراً من بدعته وغلالاته

(١) الفتوحات ٥٩١/٢ ص ٣ من أسفل .

(٢) رسالة للإمام الرازي ص ٧ .

التي هي فوق كل بدعة وفلافة ، وفتنتها أعظم من كل فتنة على المسلمين ، وهل هناك فتنة أعظم من القول بوحدة الوجود ووحدة الأديان .

هذا هو تموف ابن عربي الفيلسوف ، الذي زعم أنه أقامه على الكشف والذوق لأعلى النظر العقلي المكتسب ، وهذه هي عقيدته ودينه الذي دان به وأخرجه للناس وأعلنه مراعاة وثبت عليه ، أنها عقيدة وفدت على المسلمين من خارج محيطهم بلا شك لأمة للإسلام به ، ومن دان به ليس بمسلم ، فضلا عن أن يكون محققا وعارفا ، كما زعم ابن عربي . أنها عقيدة تقوم على امتقادات أن مافى العالم من صور ومظاهر إنما هي صور ومظاهر تجليات الحق تبارك وتعالى ، العالم بأسره هو الحد الحقيقي لله تعالى . عقيدة تجعل الخالق عين المخلوق ، الواجب عين الممكن ، بل ليس هناك مخلوق وممكن ، الكل واجب الوجود ، وسمى هذا الواجب الوجود ماضت ، الله أو العالم . أنها عقيدة تقوم على امتقادات وجود واحد في الكون ، وهو وجود الحق ، وهو قديم ، وهو الكون بأسره ، فالكون قديم وهو الحق ، فما أشبه هذه العقيدة بعقيدة الدهرية المعطلة .

فلا شك في أن تموف ابن عربي وعقيدته بعيدة كل البعد عن الإسلام ، لاحتلت إليه باية صلة . قال الأستاذ النشار : "ومحيي الدين ابن عربي ليس على الإطلاق في تموفه الفيلسوف صوفيا مسلما ، إنما يشبه في التموف ابن سينا في الفلسفة ، فابن سينا ، فيلسوف الإسلام كما يدعى ، هو امتداد للفلسفة اليونانية ، كذلك محيي الدين بن عربي فيلسوف متموف ، لا يمثل الإسلام السننى فى شيء . أن تموفه ينتهى بسرعة خطيرة إلى مذهب فلسفى يفعه فى نسق الفلسفة العام ،

لا الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص . انه ليس رجل دين
اطلاقا ، ولا رجل زهد ولا تموف ، بل هو فيلموف غنوصي مناعى
(١)
ممتاز " .

(١) نشأة الفكر الفلسفي ٣١/٣ .

المبحث الرابعمصنفاته ووفاتهالمطلب الأول : مصنفاته

ترك ابن عربى الكثير من المصنفات ، فهو من المكثرين تاليفا وتمنيفا ، مابين كتاب كبير فى مجلدات ورسالة صغيرة فى ورقات ، وقد خص معظم مصنفاته بعلم التصوف اذ لم يكتب فى بقية الفنون الا القليل النادر ، فكان جل اهتمامه فى مصنفاته التركيز على هذا الفن وذكر مقاماته واحواله وقواعده ، وكشف أسرارهِ وغوامضهِ وبيان فوائده . ولم يزل ابن عربى منقطعا لهذا الفن مسخرا له قلمه ولسانه ، وفكره وجنانه الى أن توفى . فهو بلا شك أكثر الموفية تمنيفا فى هذا الفن .

وعلى الرغم من ضيق الوقت عند ابن عربى ، وقلة اوقات فراغه طيلة حياته ، لأنه قد شغل وقتا طويلا من حياته بالسفر والترحال والانقطاع للمعبادة والخلوة والرياضة ، الا أنه استطاع أن ينفذ من التمانيف ما ابهر العلماء وأعجبهم كما (١) وكيف .

وقد اختلف العلماء والباحثون فى تحديد الكم الذى خلفه ابن عربى من المصنفات ، فمنهم من يرى أن له أربعمئة (٢) مصنف ، ومنهم من يرى أن له خمسمئة مصنف . وقد ذكر له بروكلمان نحو من مائتين وأربعين كتابا ، كما أورد له (٤) البغدادي فى هدية المارفين نحو من أربعمئة وخمسين مصنفا وقد نص ابن عربى بنفسه على ذكر بعض مصنفاته فى رسالتين . الرسالة الاولى هى اجازته للملك المظفر

- (١) مقدمة عفيفى للقموص ص ٥ .
 (٢) اليواقيت والجواهر ٨/١ ، نفح الطيب ١٧٧/٢ ، الاعلام ٢٨١/٦ .
 (٣) الدر الثمين ص ٢٣ .
 (٤) تاريخ الادب العربى ٥٧١/١ ، الذيل ٧٩٠/١ .
 (٥) ١١٤/٢ .

(١)

غازي بن الملك العادل محمد بن أيوب سلطان ميفارقين و خلاط
والمحتوفى سنة (٦٤٥هـ) ، والتي نص فيها ابن عربي على أسماء
كثير من شيوخه وأساتذته وأعقبها بذكر أسماء كثير من مصنفاته^(٢)
وتحتوى هذه الرسالة أسماء أكثر من مائتى مصنف ، وقد
كتبها ابن عربي سنة (٦٣٢هـ) .

قال ابن عربي في مقدمة هذه الرسالة : ".... أقول وأنا
محمد بن علي بن العربي الطائي الأندلسي الحاشي ، وهذا
لفظي : استخرت الله تعالى ، وأجزت السلطان الملك المظفر
بهاء الدين غازي بن الملك العادل العرهم ، ان شاء الله
تعالى ، أبى بكر بن أيوب وأولاده ، ولمن أدرك حياتي
الرواية عنى في جميع ما رويته عن أضيأى ، من قراءة وسماع
ومناولة وكتابة وإجازة ، وجميع ما ألفته ومصنفته من شروب
العلم ، وما لنا من نثر ونظم على الشرط المعتبر بين أهل
هذا الشأن ، وتلفظت بإجازة عند تعبيرى هذا الخط ، وذلك
فى مرة محرم سنة (٦٣٢هـ) بمحرسة دمشق . وكان قد سألنى فى
استدعائه أن اذكر من أسماء شيوخى ما تيسر لى ذكره منهم ،
وبعض مسموعاتى ، وما تيسر من أسماء مصنفاتى ، فاجبت
استدعائه ، نفعه الله بالعلم ، وجعلنا وإياه من أهله ،
انه ولى كريم" .^(٣)

أما الرسالة الثانية فهى موجهة الى أحد اخوانه
وتلامذته عندما سأله أن يقيد له أسماء ما صنفه وألفه من
الكتب سواء فى طريق التصوف ، أو فى غيره من الفنون ،
فأجابته ابن عربي الى طلبه ، وقيد له تلك الرسالة ، التى

(١) وقع فى بعض المصادر أنها إجازة للملك المعظم عيسى
أخى الملك المظفر ، سلطان دمشق ، والمحتوفى سنة (٦٢٤هـ)
وهو خطأ ظاهر .

(٢) أنظر : الدر الثمين ص ٦٤ ، نفح الطيب ١٧٧/٢ .
نشر هذه الإجازة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مجلة
الأندلس ، المجلد العشرون ، سنة (١٩٥٥م) ، كما أوردها
بتمامها النبهانى فى جامع كرامات الأولياء فى ترجمة
ابن عربي ٢٠٢/١ .

(٣) جامع كرامات الأولياء ٢٠٢/١ .

(١)

حوت أسماء مايقرب من مائتين وخمسين مصنفا .

قال ابن عربى فى مقدمة هذه الرسالة : ".... مألنى بعض
الاخوان أن أقيد له فى هذه الاوراق جميع ماصنفته وأنشأته فى
طريق الحقائق والاسرار على طريق التصوف ، وفى غير هذا الفن
لقدت له ، وفقه الله ، فى هذا الفهرست ماسال " (٢)

ولو تناولت كل مصنفاه بالذكر لطال الفصل ، الا انى
سأتناول ذكر اهمها واشهرها ، مقسمة حسب الفنون التى كتب
فيها مع ايراد مكان وزمان وسبب تأليف بعض منها حسب
الامكان .

(١) مؤلفاته فى التفسير وعلوم القرآن :

(١) الجمع والتفصيل فى أسرار معانى التنزيل .

أكمل منه ابن عربى الى الآية (٦٠) من سورة الكهف ،
وهو قوله تعالى : [واذا قال موسى لفتهاه لاأبرج] ، وهو
تفسير موفى فخم يقع فى نحو من ستين مجلدا . يبدو أن ابن
عربى ألفه فى سنواته الاخيرة لما استقر فى دمشق . (٣)

(٢) تفسير القرآن الكريم .

وهو أيضا تفسير موفى للقرآن كسابقه الا انه اكمل فيه
تفسير القرآن كله ، وهو اصغر حجما من سابقه . (٤)

(١) نشر هذه الرسالة كل من كوركيس عواد فى مجلة المجمع
العلمى بدمشق ، المجلد (٢٩) ، سنة (١٩٥٤م) ، وعادل
نويهض فى عنوان الدراية عقب ترجمة ابن عربى ص ١٦٣ ،
كما أوردها ابراهيم بن عبد الله القارى البغدادي فى
الدر الثمين فى مناقب الشيخ محيى الدين ص ٥١ .

(٢) عنوان الدراية ص ١٦٣ ، الدر الثمين ص ٥١ .

(٣) أنظر : عنوان الدراية ص ١٦٤ ، جامع كرامات الاولياء
٢٠٧/١ ، وفى الدر الثمين ص ٤٧ أنه اكمل منه الى سورة
مريم . وفيه ، أيضا ، ص ٦٦ ، وفى نفح الطيب ١٧٧/٢ ،
أنه بلغ فيه الى قوله تعالى : { وعلمناه من لدنا
علما } سورة الكهف : ٦٥ ، وتوفى ولم يكمله .

(٤) فى الدر الثمين ص ٦٦ أنه يقع فى تسعة وتسعين مجلدا .

(٥) الدر الثمين ص ٦٦ .
(٦) طبع هذا التفسير فى الهند سنة ١٢٩١هـ ، وأعاد طبعها
فى مجلدين الدكتور مصطفى غالب سنة ١٩٧٨م .

- (٣) كشف الاسرار وهتك الاستار .
- وهو تجميع على طريق المفسرين ، ذكر البغدادي انه في
(١)
خمس مجلدات .
- (٤) كتاب المثلثات الواردة في القرآن ، مثل قوله تعالى :
{ لافارض ولا بكر عوان بين ذلك } ، وقوله تعالى :
(٢)
{ ولا تجهر بمكالك ولا تخافت بها وابتح بين ذلك سبيلا } .
(٣)
- (٥) كتاب المسبغات الواردة في القرآن ، مثل قوله تعالى :
(٤)
{ خلق سبع سماوات } ، وقوله تعالى : { وسبعة ادا
(٥)
رجعتم } ، وقوله تعالى : { سبع بقرات سمان } .
(٦)
- (٦) كتاب ايجاز البيان في الترجمة عن القرآن .
- (٧) كتاب الرمز والحروف التي في اوائل السور .
- (ب) مؤلفاته في الحديث :
- (١) احدى ومائة حديث .
- (٢) الاربعين المتقابلة .
- (٣) الاربعين المطولات .
- (٤) الرياض الفردوسية في الاحاديث القدسية .-
- (٥) المحجة البيضاء . منهف بمكة ، جمع فيه الاحاديث مرتبة
(٧)
على ابواب الفقه . قال البغدادي : انه في مجلدات .
- (٦) مختصر صحيح البخارى .
- (٧) مختصر صحيح الترمذى .
- (٨) مختصر صحيح مسلم .
- (٩) مشكاة الانوار فيما روى عن الله تعالى من الاخبار .
- وهو كما يبدو من عنوانه انه في الاحاديث القدسية .

- (١) هدية العارفين ١٢١/٢ .
- (٢) سورة البقرة : ٦٨
- (٣) سورة الاسراء : ١١٠
- (٤) سورة الملك : ٣
- (٥) سورة البقرة : ١٩٦
- (٦) سورة يوسف : ٤٣
- (٧) هدية العارفين ١٢٠/٢ .

- (١٠) الممباح في الجمع بين المباح .
- (١١) مفتاح السعادة . جمع فيه ابن عربي متون مسلم والبخاري وبعض أحاديث من الترمذي .
- (ج) مؤلفاته في الفقه :
- (١) جامع الاحكام في معرفة الحلال والحرام .
- (٢) مختصر المحلى لابن حزم .
- (د) مؤلفاته في العقيدة :
- (١) تذكرة الخواص في عقيدة اهل الاختصاص .
- (٢) تمهيد التوحيد .
- (٣) حافظ اللسان والجنان مما يقدح في صحة الايمان .
- (٤) رسالة المعلوم من عقائد علماء الرسوم .
- (٥) شرح أسماء الله الحسنى .
- (٦) شعب الايمان .
- (٧) شمس الفكر المنقذ من ظلمات الجبر والقدر .
- (٨) عقائد .
- (٩) كتاب المعرفة في المسائل الاعتقادية .
- (هـ) مؤلفاته في السيرة والشماثل والفضائل والتراجم :
- (١) الاحتفال فيما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم من سنن الاحوال .
- (٢) كتاب المين في غمومية سيد الكونين .
- (٣) المنهج السديد في ترتيب احوال الامام البسطامي أبي يزيد .
- (٤) نحتاج الاذكار في اختصار سيرة النبي المختار .
- (٥) الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة .
- (٦) البغية في اختصار كتاب الحلية .
- (٧) كتاب ترتيب الرحلة . ذكر فيه مالقيه في رحلته الى بلاد المشرق ، كما ذكر فيه طائفة من شيوخه الذين لقيهم وسمع عنهم .

(و) مؤلفاته فى الادب :

- (١) ترجمان الاشواق .
- (٢) ديوان شعر .
- (٣) محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار .
- (٤) المنتخب من مآثر العرب .
- (ز) مؤلفاته فى الادعية والاذكار والمواعظ :

- (١) اوراد الايام والليالى .
- (٢) جامع الومايا .
- (٣) حزب التوحيد .
- (٤) الحزب الاكبر .
- (٥) شرح حزب البحر .
- (٦) كنز الابرار فيما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من الادعية والاذكار .
- (٧) المحكم فى المواعظ والحكم وآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم .
- (٨) نتائج الاذكار وحداثق الازهار .
- (٩) الومايا الاكبرية .
- (ح) مؤلفاته فى التصوف :

قد ذكرت أن معظم مصنفات ابن عربى فى التصوف ، وهى كثيرة جدا ، لذا فلن أشير اليها كلها ، بل سأكتفى بالإشارة الى أهمها ، فمنها :

- (١) كتاب التدبيرات الالهية .

وهو من أوائل ما ألف ، وقد ألفه فى "مورور" من بلاد الأندلس عند زيارته لأخ له اسمه أبى محمد عبد الله بن (١)
الاستاذ المورورى .

(١) انظر : التدبيرات الالهية ص ١٢٠ .

(٢) كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم .
 ألفه في "الْمَرْيَّة" من بلاد الأندلس في شهر رمضان
 المبارك سنة (٥٩٥هـ) . وهو كتاب يقوم للطالب المريد مقام
 الشيخ، وقال ابن عربي : انه يغنى عن الاستاذ ، بل الاستاذ
 محتاج اليه .

(٣) كتاب انشاء الجداول والدوائر .
 ابتداء خليفه في "تونس" في دار ابي محمد عبد العزيز
 المهدوي سنة (٥٩٨هـ) وذلك عند شروعه للحج والسفر الى
 المشرق .

(٤) الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية .
 ابتداء تصنيفه بمكة سنة (٥٩٨هـ) ، وفرغ منه سنة
 (٦٢٩هـ) تقريبا .^(٢)

ويعتبر كتاب الفتوحات أوسع وأكبر موسوعة موفية عربية
 حتى اليوم ، جمع فيه ابن عربي قواعد التصوف ومقاماتها
 ومنازلها ومنازلاتها وآدابها ، وعقائد الموفية ، كما ضمنه
 مباحث كثيرة في الفلسفة وعلم الكلام وغير ذلك من مواضع
 وآداب وقصص وأحاديث وفقه وبعض مباحث في الامول . وعلى
 الجملة فهو لم يترك فنا من الفنون الا وأودع طرفا منه في
 هذا الكتاب .

ولفخامة هذا الكتاب وتنوع موضوعاته استطاع ابن عربي
 أن ينشر فيه عقيدته في وحدة الوجود في معظم أجزائه ، بحيث
 لا يمكن تحميل هذه العقيدة مفردة في باب أو مبحث مستقل ، بل
 لابد لقارئه أن يحيط بالكتاب كله أو بممظنه حتى يمكنه
 ادراك هذه العقيدة والاحاطة بها . وكأنه أراد التستر عليها
 من جهة ، ومن جهة أخرى حتى يشوق قارئه الى الاطلاع على

(١) انظر : مواقع النجوم ص ٥ .
 (٢) انظر : كشف الظنون ١٢٣٨/٢ .

جميع أبواب كتابه .

وقد ذكر ابن عربى فى أول فتوحاته عقيدة العوام من
 أهل الاسلام ، وهو عبارة عن ذكر مسائل العقيدة التى عليها
 أهل السنة والجماعة مجردة عن الدليل ، ثم أعقبها بذكر
 أدلة تلك العقيدة عقلا وسماها "عقيدة الناشئة الشاذية" أو
 "المعلوم من عقائد أهل الرسوم" . وعقب عقيدة العوام ذكر
 عقيدة أهل الاختصاص ، أو عقيدة خواص أهل الله ، وهى عقيدة
 على طريقة المتكلمين والفلاسفة . أما عقيدة الخلاصة (وحدة
 الوجود) فلم يفردها ابن عربى فى فصل مستقل . قال ابن عربى
 "وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التحيين لما
 فيها من الغموض ، لكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب
 مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة ، فمن رزقه الله
 الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها ، فانه العلم
 الحق" .^(٥)

وقد قسم ابن عربى فتوحاته الى ستة فصول ، الفصل الأول
 فى المعارف ، والفصل الثانى فى المعاملات ، والفصل الثالث
 فى الأحوال ، والفصل الرابع فى المنازل ، والفصل الخامس فى
 المنازلات ، والفصل السادس فى المقامات ، وفى كل فصل عدة
 أبواب ، وعدد أبواب الكتاب كلها خمسمائة وستون بابا .^(٦)

وقد لقى هذا الكتاب عناية من بعض الموفية فيما بعد ،

-
- (١) الفتوحات ٣٦/١ .
 (٢) لعل "الناشئة" من "النشوة" بمعنى السكر ، و"الشاذية"
 من "الشدو" وهو مد الموت بغناء أو غيره أو "الشاذية"
 بمعنى المعلمة شيئا من خمومة أو علم .
 أنظر : اللسان : مادة "نشا" ومادة "شذا" .
 (٣) الفتوحات ٣٨/١ .
 (٤) الفتوحات ٤١/١ .
 (٥) الفتوحات ٣٨/١ .
 (٦) يلاحظ أن هذا الرقم (٥٦٠) هو تاريخ ولادته .

(١) فقد اختصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني في كتاب سماه "الواقح الانوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية" ثم اختصر هذا المختصر في كتاب سماه "الكبرى الاحمر من علوم الشيخ الاكبر" (٢).

(٣) وللشيخ عبد الكريم الجبلى شرح على مشكلات الفتوحات ، اوضح فيه ما اشكل واستفلق من مطلقاته والفاظه ، سماه "شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الابواب المغلقات من العلوم الدنيية" . وهو في شرحه لم يتناول جميع ابواب الفتوحات ، انما اقتصر على الباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة ، فشرح مشكلاته ، وهو يحله لمشكلات هذا الباب يكون قد حل جميع مشكلات الفتوحات ، ذلك ان ابن عربى جمع خلاصة علومه في هذا الباب . قال الجبلى في مقدمة كتابه هذا : "لكنه (يعنى ابن عربى) رضى الله عنه مرجع بانه جمع معانى العلوم المبسطة في ذلك الكتاب وجعلها مرموزة في الباب التاسع والخمسون بعد الخمسمائة ، ، لذا قصدت بشرح هذا الباب المضمون حل جميع المشكلات" (٤).

(٥) حلية الابدال وما يظهر منها من المعارف والاحوال .

الف هذه الرسالة بالطائف سنة (٥٩٩هـ) طلبية لطلب تلميذه عبد الله بن بدر الحبشى ومحمد بن خالد المدفى . (٥)

(١) هو عبد الوهاب بن أحمد بن على بن أحمد الشعراني ، الشافعى ، فقيه ، أمولى ، صوفى ، مولده سنة (٨٩٨هـ) ، ووفاته سنة (٩٧٣هـ) .

(٢) انظر : الكواكب السائرة ١٧٩/٣ ، خدراوات الذهب ٢٧٢/٨ . انظر : كشف الظنون ١٢٣٨/٢ .

(٣) هو عبد الكريم بن ابراهيم بن عبد الكريم الجبلى ، المعروف بقطب الدين . صوفى له عدة مصنفات أشهرها "الانسان الكامل" . مولده سنة (٧٦٧هـ) ووفاته سنة (٨٣٢هـ) .

انظر : الاعلام ٥٠/٤ ، هدية العارفين ٦١٠/١ .

(٤) انظر : شرح مشكلات الفتوحات : ورقة ١ .

(٥) انظر : حلية الابدال ص ١ .

- (٦) الأنوار قيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار .
رسالة مفيدة الحجم وضعها بقونية سنة (١٠٢٠هـ) لبعض
(١)
تلامذته .
- (٧) مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الالهية .
- (٨) الاعلام باشارت اهل الانعام .
- (٩) الانعام في شرح الاعلام .
- (١٠) السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج .
- (١١) تاج الرسائل ومنهاج الوسائل . وهي مخاطبات بينه وبين
الكمبة .
- (١٢) كتاب المسائل .
- (١٣) رواح القدس في محاسبة النفس .
- (١٤) التنزلات المومنية في اسرار الطهارات والملوات الخمس
والايام المقدرة الاملية .
- (١٥) تنزل الاملاك في حركات الافلاك .
- (١٦) عنقاء مغرب في معرفة ختم الاولياء وشمس المغرب .
- (١٧) كتاب الاحدية .
- (١٨) كتاب الآباء الملويات والامهات السلفيات .
- (١٩) كتاب الفناء في المشاهدة .
- (٢٠) الاسرا الى المقام الاسرى .
- (٢١) الامر المحكم المربوط فيما يلزم اهل طريق الله تعالى
من الشروط .
- (٢٢) عقلة المستوفز .
- (٢٣) كتاب مبايعة القطب بحفرة القرب .
- (٢٤) رسالة الانتصار .
- (٢٥) الاسفار عن نتائج الاسفار .
- (٢٦) كتاب التجليات .
-
- (١) انظر : رسالة الأنوار ص ٣٦ .

(٢٧) فصوص الحكم . وسيأتي الحديث عنه في فصل مستقل ان شاء الله تعالى .

وفي الختام لابد من الإشارة الى مسألة هامة تتعلق بمؤلفاته ابن عربي ، ألا وهي دعواه أن ما كتبه وألفه وأخرجه للناس من تلك العلوم كان عن أمر الهى أو نبوى ، وكل ما ضمنه كتبه من جمل وعبارات وألفاظ كان عن أملاء الهى والقاء ربانى وتلقين الروح الأمين ، فلم يكن يضع مؤلفاته عن نظر وكسب ، لأجل ذلك يصرح بأن علومه محفوظة من الخطأ والزلل .

وهذه طائفة من كلامه يصرح فيها بهذا الأمر :

قال ابن عربي عن كتابه الفتوحات : "قالعلم الالهى هو الذى كان الله سبحانه معلمه بالالهام واللقاء وبانزال الروح الأمين على قلبه ، وهذا الكتاب من ذلك النمط مئذنا ، فوالله ما كتبت منه حرفا الا عن أملاء الهى ، والقاء ربانى أو نفث روحانى فى روع كيانى" (١) .

وحكى حاجى خليفة عنه أنه قال فى الباب الثامن والأربعين من الفتوحات : "واعلم أن ترحيب ابواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا عن نظر فكرى وإنما الحق تعالى يملئ لنا على لسان ملك الالهام جميع مأسطره" (٢) .

وقال ابن عربي عن كتابه "الفصوص" :

"رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى مبشرة أريتها فى العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ، وببده ، صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال

(١) انظر : الفتوحات ٤٥٦/٣ ص ١٨ .
(٢) انظر : كشف الظنون ١٢٣٨/٢ ، الكبرى ٤/١ ، ولا يوجد هذا النص فى الباب المذكور فى النسخة المطبوعة وكذا لا يوجد فى الباب (٨٩) ولا الباب (٣٤٨) الذى أشار اليه الشعرانى فى الكبرى ٤/١ .

لى : هذا كتاب فصوص الحكم هذه واخرج به الى الناس ينتفعون به الخ " الى ان قال : "فاول ما القاه المالك على العبد من ذلك" (١) .

وقال من تاليف كتاب "مواقع النجوم" : "ارسل الى سبحانه رسول الهامه ، ، فنفت في روعى روحه القدسى" (٢) .

وقال من كتابه "عنقاء مغرب" : "لما دخل شهر ميلاد النبى محمد ، على الله عليه وسلم ، بعث الى سبحانه رسول الالهام ، وهو الوحي الذى ابقاه علينا ، والخطاب الذى جعل منه الينا ، ثم اردفه بميمرة ساطعة في روضة يانعة ، يامرني فيها بوضع هذا الكتاب المكنون ، والسر الممّون (٣) المخزون" .

ثم قال بعد ذلك : "ولما كانت هذه العلوم التى انا واضعها في هذا المجموع ، شاهدا من هذا القبيل ، ومخلقة من مشكاة هذا الجيل ، ومما لا يمحى الا بعد مفارقة جبريل ، وكل صنف من الملا وقبيل ، لم يمحى عندنا اذا عمتها ولا ان نرفع حجابها فتكشف سريرتها . فكل ما ابرزناه لعين الناقد البصير انما هو من تلقيات الروح الامين ، ومن مدرة المنتهى (٤) للمالكين" .

وقال من كل ما منفه : "وما قدمت في كل ما ألفته مقمد المؤلفين ولا التاليف ، وانما كان يريد على من الحق تعالى موارد تكاد تحرقنى ، فكنت اتشغل منها بتحقيق ما يمكن منها فخرجت مخرج التاليف لامن حيث القمد ، ومنها ما ألفته من امر الهى اسرني به الحق في نوم او مكاشفة" (٥) .

(١) فصوص الحكم ص ٤٧ ، ٤٨ .

(٢) مواقع النجوم ص ٥ ، ٦ .

(٣) عنقاء مغرب ص ١٧ .

(٤) عنقاء مغرب ص ٢١ .

(٥) عنوان الدراية ص ١٦٣ ، الدر الثمين ص ٤٦ .

وحكى عنه أنه قال : "ليس عندي بحمد الله تقليد لأحد غير رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فعلومنا كلها محفوظة من الخطأ" (١) .

هذه بعض عباراته حول هذا الموضوع ، ولا شك في أن هذا بهتان عظيم ، واقتراء رجيم ، واقتراء على رب العالمين ونبيه الأمين وتقول عليهما بغير حق ، ولا أدل على بطلان هذا الكلام من احتواء كتبه ورسائله ، وعلى وجه الخصوص كتابيه "قصص الحكم" و "الفتوحات المكية" على ما يناقض ما جاء من الله تعالى في كتابه الكريم ، وعن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في سنته المظهرة . وهل من المعقول أن يأمر الله تعالى ونبيه الكريم بوضع كتب فيها أبطال لدينه وهدم لعقيدة التوحيد ؟! المبنية على عبادة الله وحده ، هل يأمر الله ورسوله بعبادة كل شيء ، الحجر ، والشجر ، وغير ذلك مما نادى به ابن عربى وحدث عليه . فلا يشك العاقل في بطلان هذا الكلام . ولئن كان ابن عربى موحى إليه فيما كتب ، كما زعم ، فلا شك في أنه وحى ونفث والقاء شيطاني ، وهاتف الجن والوسواس .

ومناقضته لكلام الله ورسوله أدل دليل على فساد هذه الدعوى ، فكيف إذا اجتمع معها زلات وأخطاء في بعض العلوم البحتة في بعض كتبه ، مثل كلامه على قانون الطفو ، والتعفين ، وبعض المسائل الفلكية والفوتية وغير ذلك ، مما هو منزله عنه كلام الله ومعصوم منه ، فلا شك حينئذ في أن ما كتبه ليس كلاماً ربانياً ، ولا وحياً الهياً .

قال الدكتور عبد الجليل راغى من مؤلفاته ابن عربى :
"ان مؤلفاته هي آخر ما يمكن أن يوصف بالنموذج ، لأنها خليط

(١) انظر : الروحانية عند ابن عربى ص ٢٢ ، اليواقيت والجواهر ٢٤/١ .

أو سلطة ، كلها تكرار ، ، ثانيا ما جاء فيها من معارف
وعلم كلها فجة وخاطئة لدرجة مثيظة ، تجعل نسبتها الى
الله تعالى أو نبيه محمد معزلة المهازل . ثالثا أن ضررها
أكبر من فائدتها ، فقد عملت على تفتيت آراء كثير من
المسلمين وثغورهم من الموفية التي جعلوه عليها اماما أكبر^(١) .
وقال ابن تيمية : "فى كتبه مثل الفتوحات المكية
وامثالها من الاكاذيب ما لا يخفى على لبيب"^(٢) .

وقد افترى ابن عربى هذه الفرية (أعنى دعوى اخراج
ممنفاته عن أمر الله ووحيه) بناء على الأمل الذى ذهب اليه
وهو نزول الوحي على الأولياء كما هو الحال فى الانبياء ،
وهو ما يسمى بالنبوة العامة (نبوة الأولياء) أما نبوة
الانبياء فعلى نبوة تشريع ، ولا فرق بين النبوتين الا بالتشريع^(٣)
فقط .

ولامدق فى حق ابن عربى وامحاله من قوله تعالى : { ومن
أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى الى ولم يوح
اليه بشئ }^(٤) .

وسوف أتناول فيما بعد مسألة أخرى تتعلق بمؤلفاته
أيضا ، ألا وهى مسألة الدس عليه ، ومدى صحة هذه المقولة .

(١) الروحانية عند ابن عربى ص ٤٣٦ ، وقد نقد الدكتور
المذكور فى كتابه هذا دعوى ابن عربى المذكورة ، وضرب
أمثلة متعددة على خطأ ابن عربى فى بعض العلوم . أنظر
ص ٤٣٥ - ٤٦٠ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٣١/٢ .

(٣) سأتناول هذا الموضوع بالتفصيل عند الكلام على أهم
أفكاره .

(٤) سورة الأنعام : ٩٣

المطلب الثاني : وفاته

اتفقت المصادر على أن ابن عربي توفي في ربيع الآخر ،
سنة (٦٣٨هـ) بدمشق ، إلا ما شذ منها ، لكنها اختلفت في^(١)
تحديد ذلك اليوم ، بعد اتفاقها على أنه ليلة الجمعة ،
فذكرت بعض منها وفاته ليلة الثاني والعشرين ، والبعض الآخر^(٢)
ليلة الثامن والعشرين .^(٣)

كما اتفقت المصادر ، أيضا ، على أن وفاته كانت
طبيعية بسبب الشيخوخة وكبر السن ، فلم تكن وفاته عن قتل
أو خلاف ذلك بل مات على فراشه ، إذ لم يشر أى مصدر من
مصادر ترجمته إلى أنه توفي مقتولا بسبب آرائه وأفكاره التي
يعتقها ، إلا أننى وقفت على رسالة صغيرة في ورقة واحدة من^(٤)
تصنيف عبد الباري بن طورخان ذكر فيها ما كان عليه ابن عربي
من فكر واعتقاد ، ثم ذكر فيه حكمه عليه وعلى طائفته
المصابعين له من بعده والمعتنقين فكره ومذهبه ، وكان من
جملة مذكره في تلك الرسالة أن ابن عربي مات مقتولا ، حيث

(١) ذكر الفيرينى في عنوان الدراية ص ١٥٨ أنه توفي في
نحو سنة (٦٤٠هـ) ويبدو أنه لم يكن على اطلاع على تاريخ
وفاته على جهة التحديد ، لذا قال : "في نحو" ولم يجزم
وذكر السيوطى في طبقات المفسرين ص ١١٤ أن وفاته كانت
في شوال .

(٢) أنظر : التكملة لوفيات النقلة ٥٥٥/٣ ، البدايات
والنهاية ١٥٦/١٣ ، شذرات الذهب ٢٠٢/٥ ، العقد الشمين
١٩٩/٢ ، الدر الشمين ص ٢٤ ، المستفاد من ذيل تاريخ
بغداد ٢٨/١٩ .

(٣) أنظر : فوات الوفيات ٤٧٩/٢ ، الوافى بالوفيات ١٧٥/٤
طبقات المفسرين للداودى ٢٠٥/٢ .

ومن غريب ما وقع لى وأنا أكتب في ترجمة ابن عربي أننى
فرغت من تسطير وفاته ليلة الثامن والعشرين من شهر
ربيع الآخر ، إلا أنها وقعت ليلة السبت بدل ليلة
الجمعة ، قد حدث هذا عن غير قصد ولا ترتيب .

(٤) هو عبد الباري بن طورخان بن طورمش السينوبى ، واعظ
كان حيا سنة (٩٣٦هـ) . له كتاب "حياة القلوب" ففى
الموعظة .

أنظر : هدية العارفين ٤٩٤/١ ، معجم المؤلفين ٦٧/٥ .

ضربت عنقه بسيف الشرع ، وهذا نصه : "لذا حكم أهل الشرع على كفره والحاده ، ثم ضرب عنقه في زمانه ، وكذا حكم أفضل العلماء مفتي الزمان معدي جلبى على كفره والحاده ، وبعده حكم أفضل العلماء مفتي الزمان جوى زاده على كفره والحاده في زماننا بهذه الأقوال ، وعلى من كان اعتقاده كاعتقاده ، فإنه يهدم دين الاسلام . فالحق ختمه في الدارين ، أما خمومته في الدنيا فقد أهلكه بضرب عنقه ، وفي الآخرة بعذاب اليم " .^(٣)

وقد ذهب بعض المفكرين المعاصرين الى هذا الرأي وان ابن عربى مات مقتولا ، وأورد لسبب قتله هذه الحكاية : وشطح ابن عربى أمام العامة فقال : "انتم وماتعبدون تحت قدمي" . وفهم العامة جملته على ظاهرها فقتلوه ، وباطن الجملة ان الناس يعبدون المال .^(٥)

وهذه حكاية لامستند لها ولادليل عليها ، ولم يشر المؤلف الى مصدرها ، فلا أدري من أين أتى بها ، لذا فلا شك في أنها حكاية مفتعلة على السنة العامة ، إذ لم يشر اليها أى مصدر من مصادر ترجمة ابن عربى ، كما أنى لم أقف عليها

(١) هو عيسى بن أمير خان ، المعروف بسعدى جلبى والملقب بـ "سعد الدين" . من كبار فقهاء الحنفية في عصره ، أصله من "قسطمونى" ودخل القسطنطينية وعين قاضيا لها وبعدها عين مفتيا . توفى سنة (٩٤٥هـ) .

أنظر : الكواكب السائرة ٢٣٦/٢ ، شذرات الذهب ٢٦٢/٨ .
(٢) هو محمد بن محمد بن الياس ، الامام الملامة قاضى القضاة ، مفتي الدولة العثمانية ، المعروف بـ "جوى زاده" . مشهور بالعلم والملاح والمعة . توفى سنة (٩٩٥هـ) .

أنظر : الكواكب السائرة ٢٧/٣ ، شذرات الذهب ٤٣٦/٨ .
(٣) أنظر رسالة ابن طورخان فمن مجموعة رسائل في كتاب طبع في استانبول سنة ١٢٩٤ . وهي رسالة منتقاة من كتابه "حياة القلوب" المشار اليه قبل قليل في ترجمته من الباب الثامن والثلاثين كما جاء في نهاية هذه الرسالة

(٤) ممن ذهب الى هذا الرأي الدكتور عمر فروغ في كتابه "تاريخ الادب العربى" ٥٤٢/٣ ، و "تاريخ الفكر العربى" ص ٥٢٧ .

(٥) أنظر المصدرين السابقين ، نفس الصفحات .

حسب اطلاعى ، مع كثرة البحث والتفتيش .

لذا فلا أريد أن أتكلف الجواب لدفع هذا الرأى (أمنى قتل ابن عربى) لأنه رأى ساقط ، وحسبى أن أقول أن خبر قتله لو كان صحيحا لتناقضه كتب التاريخ والتراجم وغيرها ، ولتناقضه ، أيضا ، أفسواه الرجال جيلا بعد جيل ، ولاشتهر هذا الخبر وطار فى الافاق ، مثلما انتشر واشتهر خبر مقتل الحلاج ، ولاشك أن الحلاج دون ابن عربى وأقل شهرة ومكانة ، خاصة وأن هناك من يترقب بابن عربى الدوائر ليأخذ من هذا الحدث سبيلا للتوكيد والتحقيق من كفره وزندقته .

ويبدو ، والله أعلم ، أن من ذهب الى أنه قتل ، كابن طورخان وغيره ، التمس عليه الأمر بين ارادة قتله وقتله بالفعل ، فانه من الثابت أن علماء مصر قد أفتوا بقتله لما صدر منه ما يستوجب ذلك ، حين زيارته لها سنة (٦٠٣هـ) ، وبالفعل أرادوا قتله ، لكن سعى فى أمره أحد العلماء ، واستطاع تخليصه من القتل بعد أن بين وجوه تأويل كلامه (١) . فمن ذهب الى أنه قتل ربما التمس عليه هذه القصة ، فظن بالفعل أنه قتل ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث .

وقد كانت وفاة ابن عربى فى دار تلميذه القاضى محيى الدين ، يحيى بن محمد المعروف بابن الزكى ، وغسله كل من الجمال بن عبد الخالق ، ومحيى الدين بن الزكى السابق ذكره (٢) وكان العماد ابن النحاس يصب عليه الماء . حمل ابن عربى (٣) بعد ذلك الى "المالحية" حيث دفن هناك فى سفح جبل "قاسيون" (٤)

(١) قد مر ذكر هذه الحكاية بتمامها أثناء الحديث عن رحلاته العلمية .

(٢) تقدمت ترجمته فى تلامذته .

(٣) هو عبد الله بن الحسن بن على بن النحاس ، أبو بكر ، عماد الدين الأنمارى الدمشقى ، ولد سنة (٥٧٢هـ) وتوفى سنة (٦٥٤هـ) .

أنظر ترجمته فى : البداية والنهاية ١٣/١٩٣ ، شذرات الذهب ٥/٢٦٥ ، العبر ٣/٢٧٢ .

(٤) المالحية : قرية كبيرة ذات أسواق وجامع ، فى سفح جبل قاسيون من غوطة دمشق وفى سفح جبل "قاسيون" مقبرة . أنظر : معجم البلدان ٣/٣٩٠ ، ٤/٢٩٥ .

بتربة القاضى محيى الدين بن الزكى .

وكان قبره الى سنة (٩٢٤هـ) كمائر قبور تلك المقبرة ، لا يتميز عنها بشيء ، اذ لم يكن ظاهرا ولا مشهورا ، لكن لما عاد السلطان العثمانى سليم الاول من مصر ، بعد اخفائها لسلطانه ، وانتصاره على جيش المماليك الجراكمة بقيادة طومان باى فى اوائل المحرم سنة (٩٢٣هـ) ، مر بدمشق ، ومكث بها مدة من الزمن ، وفى اثناء اقامته ، وبالتحديد فى ٢٤ محرم سنة (٩٢٤هـ) امر باظهار قبر محيى الدين بن عربى ، وبنى فوقه قبة وجامع ومدرسة ، ورتب لها الاوقاف . وهناك حضر السلطان الاحتفال باقامة الصلاة اول مرة فى الجامع الذى اقامه فوق قبره . كما صدر فتوى من الامام ابن كمال (١) باشا زاده تقضى ببراءته مما اتهم به ، وتثنى وتشيد بمقامه وهكذا ظهر قبر ابن عربى واشتهر ، وبنى فوقه مدرسة وجامعا بعد ان كان مغفورا ، وظل سلاطين بنى عثمان على اعتناء بتربيته على مر العصور وتوالى الازمان ، وربما يعود هذا الى مايروى عن ابن عربى بالتبشير بظهور دولتهم ، ومتى

(١) انظر : تاريخ الدولة العلية من ١٩٣ ، عجائب الاثار ٣٩/١ .

(٢) نصح الطيب ١٧٩/٢ ، جامع كرامات الاولياء ٢٠٢/١ ، شذرات الذهب ١١٥/٨ ، وفيه ان السلطان سليم الاول اظهر قبر ابن عربى واعمره بعد فتحه الشام وانتصاره على الجراكمة فى موقعة "مرج دابق" سنة (٩٢٢هـ) . طبقات الشمرانى ١٨٨/١ .

(٣) تاريخ الدولة العلية من ١٩٦ .

(٤) هو الامام احمد بن سليمان الرومى الحنفى ، شمس الدين الشهير بابن كمال باشا ، احد مدور العلم والافتاء ، عين مفتيا بالقسطنطينية سنة (٩٣٢هـ) وبقي فى هذا المنصب الى وفاته سنة (٩٤٠هـ) .

(٥) انظر : شذرات الذهب ٢٣٨/٨ ، الفوائد البهية من ٢٢٠ ، ٢٢١ . انظر : نشأة الفلسفة الموقية من ٢٢٣ .

(٦) رغم ورود الادلة الصحيحة والصريحة فى النهى عنه .

(٧) ذكر النبهانى فى جامع كرامات الاولياء ٢٠٢/١ مانحه : "قد صح عنه (أى ابن عربى) انه ذكر فى بعض كتبه الجفرية واظنه الشجرة النعمانية هذه العبارة : اذا دخل السين فى الشين ظهر قبر محيى الدين" .

يكون زوالها في كتاب ينسب اليه وهو "الشجرة النعمانية في
(١)
الدولة العثمانية" .

(١) شرح هذا الكتاب تلميذه القَوْنَوِيّ وسماه "اللمعة
النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية" .
انظر : ايضاح المكنون ٤١/٢ .
وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي أن المستشرق
ماسينيون أخبره أن السلطان عبد الحميد العثماني أمر
بمصادرة النسخ المطبوعة من رسالة مشابهة لهذه
الرسالة منسوبة إلى ابن عربي ، فيها تنبؤ بنهاية
آل عثمان .
انظر : ابن عربي حياته ومذهبه ص ٩٧ ، التعليق رقم
(٥) .

الباب الثالث

أهم آراء ابن عربي

وموقف العلماء منه

وفيه فعلان :

الفصل الأول : أهم آراء ابن عربي

الفصل الثاني : موقف العلماء منه

الفصل الأول

أهم آراء ابن عربي

وهي :

- (١) وحدة الوجود
- (٢) وحدة الأديان
- (٣) أعمال العباد
- (٤) نبوة الأولياء
- (٥) ختم الولاية
- (٦) انقلاب العذاب عذوبة

الباب الثالث

أهم آراء ابن عربى وموقف العلماء منه

الفصل الأول

أهم آراء ابن عربى

ترك ابن عربى آثارا علمية ضخمة كما مر الحديث عنه ،
وهى تدل على سعة علمه وثقافته وعمق فكره وسعة خياله ، وقد
أودع مؤلفاته تلك آراءه وأفكاره التى دان ونادى بها ، وهو
فيها تارة يوجز ويجمال الكلام حول تلك الأفكار الى درجة
لا يكاد يفهم القارئ مراده ، وتارة يسهب ويفمل فيها حتى
يظهر مقدمه بجلاء وونوح .

ولا أريد فى هذا المبحث ان أتناول جميع آرائه وأفكاره
فهذا أمر يفوق عنه هذا المقام ، ان هذا العمل يحتاج الى
بحثه فى رسائل مستقلة ، لكننى سأكتفى بتناول أهم أفكاره
وآرائه ، والتى خالف بها اجماع الأمة وسلفها ، وشذ بها
عنهم ، بشئ من التفصيل .

وأهم هذه الأفكار قوله بوحدة الوجود ، وقوله بوحدة
الاديان كنتيجة حتمية للقول بوحدة الوجود ، وقوله بختم
الولاية ، وقوله بتنزل الوحي على قلوب الاولياء ، وقوله
بالجبر ، وأخيرا قوله بانقلاب العذاب عذوبة .

وكونه خالف فى هذه الأفكار سلف الأمة واجماعها لايعنى
هذا أنه أول من استحدث القول بها ، بل ان بعض أفكاره تلك
قالت بها فرق ومذاهب تقدمت عليه بقرون ، كالقول بختم
الولاية ، والقول بالجبر ، والقول بالوحي للاولياء ، وغير
ذلك ، الا أن ابن عربى ينظر الى بعضها بمنظور آخر ،
ويؤملها تأميلا يختلف عن سبقه ، تأميلا ، عادة يكون ،
مستمدا من أصله الذى ذهب اليه ، وهو القول بوحدة الوجود .

ولاشك في أن بعض آرائه هي من اختراعه واستحدثه لم يسبق
إلى القول بها ، وذلك كالقول بانقلاب العذاب عذوبة ، فإن
هذا القول ، فيما أعلم ، لم يقل به أحد لأمم المسلمين ولأمم
غيرهم قبل ابن عربي .

وعلى أية حال ففكر ابن عربي خصب وعميق ، وأفكاره
كثيرة ومتنوعة تحتاج إلى دراسة متكاملة ، ولكن حسبى في
هذا المقام الفيق أن ألقى الضوء على تلك الأفكار المشار
إليها ، ففيها خلاصة فكره ومذهبه ، وبسببها كانت المؤاخذات
عليه ، كما هي الفصيل في الحكم عليه .

(١) وحدة الوجود

(١) القول بوحدة الوجود :

لقد مانيت في اعداد هذه المسألة غناء كبيرا ، وبذلت فيه جهدا مثنيا ، لما عند ابن عربي فيها من الغموض والمعوجة والتناقض المحير ، ولو ظاهرا واعتبارا وشكلا ، ويكمن الغموض وتظهر المعوجة حينما يجعل ابن عربي مذهبه هذا ، او حينما يشرحه ويفعله بلغة الفلسفة الممزوجة بلغة الموفية واصطلاحاتها ، ويزيدها صعوبة حينما يستخدم أسلوب الرمز والمور المجازية في تعبيراته ، والتي لايراد ظاهرها فاجراؤها على ظاهرها خروج عن مراد المؤلف وقمده ، لكن هذا لايمنع ان ترد له لموس وعبارات كثيرة منثورة بين طيات كتابه الفتوحات خاصة يصرح فيها بوحدة الوجود من غير تكلف او اعتساف في تاويل وتطويع تلك النصوص لمذهب وحدة الوجود بل يفهم ذلك من ظاهر النص مراعاة ، كما سيأتي ذكره .

اما التناقض فيظهر جليا حينما يورد ابن عربي نصوصا يصرح فيها بالاثنيانية ، وبمغايرة الخالق للمخلوق والرب للعبد ، فيحتاج هذا التناقض الى حل وتوفيق .

وقد زاد الامر صعوبة ، ايها ، ان ابن عربي نشر عقيدته الوجودية في كتابه الفتوحات ، وشخته هنا وهناك ، ولم يخمه بباب مستقل كما فعل في عقيدة اهل الرسوم وعقيدة الخواص ، فكان على الباحث الذي يريد الوصول الى حقيقة مذهبه ان يطلع على كتابه هذا باكملة او اكثره ، حتى يتسنى له ان يفك على كلامه ونموه ، فيحكم عليها مجتمعة . وهو وان كان قد اودع خلاصة مذهبه كتابه "فصوص الحكم" الا ان الاكتفاء به للحكم على ابن عربي وفكره لا يكفي لاسباب عديدة ليس هذا مجالها ، لكن حسبي القول بانه يتنافى مع قواعد البحث العلمي ، التي تدعو الى ضرورة استقراء جميع الآراء ، وهذا لا يحمل الا بالاطلاع على سائر مننفاته او اغلبها بغية تكوين

مسورة صحيحة عن افكار وآراء المؤلف بحيث تطمئن اليه نفس الباحث .

وأهم كتب ابن عربى بلا شك "الفتوحات المكية" لأنه لفخامته عبارة عن كتب كثيرة حواها كتاب واحد ، وهو موسوعة صوفية ضخمة ، حوى فكر ابن عربى كله ، فما من كتاب لابن عربى فى التصوف مفرد عن "الفتوحات" الا وله صوره فيه . فأخذ آراء ابن عربى والحكم عليه منه أولى ، بل لابد ، فى رأى ، من التعويل عليه .

وقبل الحديث عن وحدة الوجود عند ابن عربى لابد من القاء الضوء على تعريف وحدة الوجود ، وذكر صوره ، وتاريخ هذا المذهب .

تعريفه :

هو المذهب القائل بأن الوجود مشتمل على حقيقة وماهية واحدة فقط ، وأنه لا اثنينية أو أكثر فى الوجود أى أن الله هو العالم ، والعالم هو الله .^(١)

صوره :

أما صوره فقد اختلفت المصادر الفلسفية واضطربت فى تحديده ، ففى بعضها أن له صورتين :^(٢)

الأولى : أن الله روح والعالم جسم لهذا الروح .

الثانية : أن جميع الموجودات لاحقيقة لوجودها غير وجود الله ، فكل شيء هو الله .

ولا يخفى مافى هذه الصورة الثانية من تناقض حيث اثبت فى قوله (فكل شيء هو الله) مانفاه فى قوله "أن جميع الموجودات لاحقيقة لوجودها" .

(١) أنظر : موسوعة الفلسفة ٢/٢٢٤ ، المعجم الفلسفى لجميل صليبا ٢/٥٦٩ .

(٢) أنظر : التصوف الإسلامى ١/١٢٣ ، ومؤلفه أخذه عن معجم لاروس .

(١)

وفى البعض الآخر أن لها صورتين أيضا :

الأولى : أن الله وحده هو الموجود الحق ، وما العالم إلا مجموع من التجليات أو المصدورات التى ليست لها أية حقيقة ثابتة ، ولا جوهر متميز ، بل هى صادرة عن تجلياته وفيوضاته ، وهذه الوحدة وحدة روحية تغلب فيها فكرة الألوهية .

الثانية : وهى الصورة المقابلة للوحدة الروحية ، وهى الصورة التى يغلب فيها فكرة العالم ، فالعالم هو الموجود الواحد الحق ، ولا شئ سواه ، وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة فى العالم . واطلاق لفظ (الله) هنا ليس المراد به ما يتبادر إلى الذهن من القول بموجود مدر عنه العالم ، وإنما المراد حصر الوجود بالعالم فقط ، إذ فيه تغدو الألوهية اسما على غير مسمى .

هذه هى صور وحدة الوجود حسبما ذكرتها المصادر ، ويمكن تلخيص القول فيها أنها تعود إلى صورتين : صورة تقر بوجود الله تعالى وأخرى لاتقر بوجوده . أما الصورة الأولى فيمكن أن تقسم إلى صورتين حسب صلة الله بالعالم ، الصورة الأولى : أن الله روح والعالم جسم . والصورة الثانية : أن العالم مظاهر تجليات الحق ، وأنه مامن شئ إلا وهو عبارة عن مظهر للحق تجلى فيه على ذلك النحو .

ويمكن أن نزيد صورة ثالثة : وهى التى تنفى وجود حقيقة العالم وتنكر شيوته وأن وجوده مماحكم به الخيال والسوهم ، وفى المقابل تثبت حقيقة واحدة بعيدة عن الإدراك والاحاطة ، وهو وجود الله الواحد الحق . والفارق بين هذه

(١) أنظر : موسوعة الفلسفة ٦٢٤/٢ وما بعدها ، المعجم الفلسفى لجميل صليبا ٥٦٩/٢ ، المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية الممصرى ص ٢١٢ ، نشأة الفلسفة الصوفية ص ٢٣٦ وما بعدها .

الصورة والتي قبلها أن هذه تلتفى وجود العالم المحسوب على الإطلاق ، بكافة صورة وأشكاله وحقائقه ، أما تلك فثبتت المظاهر الموجودة فى العالم ، لكن تراها حقيقة واحدة ، لأنها عبارة عن تجليات الحق الواحد وتموره فى تلك المظاهر وأن العالم حقيقة واحدة ، لا تكثر فيها والكثرة فى الاعتبار والنسب واختلاف صور التجليات ، وأن الحق هو مجموع تلك المظاهر والصور .

هذه خلاصة الآراء فى صور وحدة الوجود ، وهى كما تبدو ، مما تقدم ذكره ، أنها تنقسم الى صورة ملحدة وأخرى تبدو مؤمنة ، صورة تحصر الوجود فى العالم وأخرى تحصره فى الله سبحانه وتعالى ، فالظاهر ، كما يبدو ، أن هناك فارق واختلاف بين المورخين ، لكن هل هذا الفارق والاختلاف حقيقى أم هو سوريا ولغظيا ؟

أن المتضمن والمتكامل فى كلا المورخين يجد الفارق بينهما سورى ولغظى ، وأن مؤداهما واحد ، وهو حصر الوجود فى العالم المحسوس فقط ، سواء من قال أن العالم جسم الله أو القائل بأن العالم مظاهر تجلياته ، وهو ما يعنى بالذات هنا ، لأنه مذهب ابن عربى ، على الرغم من أنه كان يرى أسورا خارج الحس ، كالمعرفة الذوقية ، والكشف والوحي وعلوم الباطن والمعارف الغيبية الدنوية ، وخلاف ذلك ، لكن إذا نظرنا الى أن ذلك كله اعتبارات ونسب عنده لاح لنا الشبه بين المذهبين تماما ، فالاختلاف بين المورخين ، كما يبدو لى ، اختلاف فى الأسلوب والطريقة الموصلة الى ذلك المذهب ، ذلك أنه لما كان الماديون يحصرون معرفة هذه الحقيقة والوصول إليها عن طريق الحس ، يرى الفريق الآخر ، وهم الروحيون ، أن الطريق الى معرفتها الكشف والذوق

والمعارف الباطنية ، ولا شك في أن هذه المعرفة الذوقية والمعلوم الباطنية دعوى يدعيها صاحبها لاتنجيه من ورطة حمر الوجود في العالم المحسوس المشاهد ، كما الذي يدل على ذلك المذهب بالمعرفة الحسية ، والعلوم التجريبية الملاحظة ويبدو ذلك جليا أكثر عند استعراض نصوص ابن عربي في وحدة الوجود ، والتي يصرح فيها صراحة تامة بأن العالم هو الحد الحقيقي للحق سبحانه وتعالى .

فالفارق إذن بين الصورتين في التسمية فقط ، لأن كلا الصورتين يحمر الوجود في هذا العالم ، لكن احدهما تسميه "الله" والآخرى تسميه "العالم" ، أو "الطبيعة" أو "الدهر"^(١) .
تاريخه :

لمذهب وحدة الوجود جذور غاربة في القدم ، فقد عُرف هذا المذهب قديما عند أرباب بعض الديانات وبعض المذاهب الفلسفية ، ولعل من أقدم من قال به حكماء الهند أتباع الديانة البرهمنية^(٢) ، وملخص مذهبهم أنهم حصروا اهتمامهم مع كثرتها وتعددتها في ثلاثة آلهة ، وهي "براهما" و "فشنو" و "سيفا" ، كما قضوا بأن هذه الآلهة الثلاثة اله واحد في الحقيقة ، وهو الاله الأعظم "براهما" ، وهذا الاله يسمى "براهما" من حيث هو موجد ، و "فشنو" من حيث هو حافظ ، و "سيفا" من حيث هو مهلك ، فهي آقانيم ثلاثة لذات واحدة . وهم يطلقون على الاله الواحد ، الى جانب "براهما" ،

(١) انظر بشأن هذا الموضوع : موقف العقل والعلم ٩٠/٣ ، حيث ذكر مؤلفه شيخ الاسلام مصطفى مبرى ، أن مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود مماثل للمذهب الغربى "بانتائيزم" القائل بأن الله مجموع العالم ، والسدى يقول عنه ساقدوه من الغربيين أنه نفى لوجود الله بلطف ولباقة .
(٢) يرجع تاريخ الديانة البرهمنية في الهند الى خمسة عشر قرنا قبل الميلاد .
انظر : الديانات القديمة ص ٢١ وما بعدها ، أديان الهند الكبرى ص ٣٩ .

"المقل" و "الروح" أيضا ، والبراهمة يعتقدون أن براهما هو الحقيقة الكلية ونفس العالم ، وأن جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة .^(١)

وذكر البيروني عنهم ما يفيد تمريحهم بوحدة الوجود ، إذ قال : "انهم يذهبون في الموجودات الى أنه شيء واحد فان "باسديو" يقول في الكتاب المعروف بـ "كيحا" : أما عند التحقيق فجميع الأشياء الهية لأن "بشن" (يعنى فشنو ، الاقنوم الثانى) جعل نفسه أرنا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليفذيمهم ، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشؤهم ، وجعله قلبا لكل واحد"^(٢)

كما نقل الدكتور أحمد شلبى بعض نموس كتاب "كيحا" فيها تصريح بوحدة الوجود ، فمما جاء فيه : "العارف الذى يدرك بالتدريج أن الله معه وفيه" ، "الناك الحق هو الذى يرى وجوده فى وجود الآخرين ، ووجودهم فى وجوده ، وهو الذى لا يفرق بينه وبينهم ، بل يدرك الله فى الجميع ، ويدرك الجميع فى الله" ، "والعارف الذى يعبد الله يرى الكثرة فى الوحدة ، والوحدة فى الكثرة ، واينما يتجه بوجهه يرى وجه الله الحى الذى لا يموت والرب الذى به يقوم كل شيء"^(٣) .

أما عند اليونان فكان من أوليات هذا المذهب عند بعض فلاسفتهم المتقدمين على سقراط ، مثل اسكينوفان من المدرسة^(٤)

(١) أنظر مذهب البرهمية فى : المعجم الفلسفى لجميل صليبا ٥٦٩/٢ ، أديان الهند الكبرى ص ٦٦ وما بعدها ، الفلسفات الهندية ص ١٥٦ ، الديانات القديمة ص ٢٧ وما بعدها ، الجانب الإلهى ص ٢٥١ وما بعدها .

(٢) تحقيق مال الهند ص ٣٠ .
(٣) أنظر هذه النصوص فى : أديان الهند الكبرى ص ٨٧ وما بعدها .

(٤) ولد اسكينوفان فى "قولوفون" من أعمال "أيونيا" بالقرب من "افسوس" وطاف فى أنحاء البلاد اليونانية مدة الى أن استقر فى "إيليا" من إيطاليا الجنوبية . مولده سنة (٥٧٠ق) ووفاته سنة (٤٨٠ق) .
أنظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧ .

(١) الايليية الذى قمال بوحدة كل شيء وسمى هذه الوجوده (الله)
وتسم هذا المذهب تلميذه "برمنيدس"^(٢).

(٣) كما ذهب الى القول بوحدة الوجود "هرقليطس" من
المدرسة "الايونية" والذى كان معاصرا لبرمنيدس من المدرسة
الايليية ، وهو يرى أن النار هى المبدأ الأول الذى تصدر عنه
الاشياء وترجع اليه ، وهذه النار ليست النار المعهودة التى
ندركها بالحوس ، بل هى نار الهية لطيفة للغاية ، وهذه
النار هى الله ، والله هو الليل والنهار ، والصف والشتاء
والحرب والسلم والفرقة والقلّة ، يتخذ مورا مختلفة كالنار
المعطرة تسمى باسم العطر الذى يفوح منها^(٤).

(٥) وجاءت الرواقية من فلاسفة اليونان بعد سقراط وقالوا
ايضا بوحدة الوجود ، اذ ذهبوا الى أن العالم جسم ، وأن
الله هو النَّفْسُ الحَالَة به ، وأن الله قاعل مؤثر ، والعالم
منفعل ومؤثر فيه . واتصال الاله بالعالم عندهم ليس على
معنى أن الأول موجود على سبيل الاستقلال فى الشئى ، بل على
معنى اتصال المنتثر الذائب فيه . والوجود عند هؤلاء مادي ،
فالاله والعالم ماديان ، وهما محتملان ، وهما حقيقة واحدة
أما عن نشوء العالم فهو عندهم نشأ من نار الاله أو روحه

-
- (١) أنظر مذهبه فى : موسوعة الفلسفة ٦٢٥/٢ ، الجانب
الالهى ص ٢٥٤ ، ربيع الفكر اليونانى ص ١١٨ .
(٢) ولد فى ايليا سنة (٥٤٠ق) وتلمذ على اكسينوفان وتأثر
به فآمن بوحدة الوجود وتوسع فيه .
أنظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨ .
(٣) ولد هرقليطس فى "أفسوس" سنة (٥٤٠ق) من أسرة عريقة
لكنه زهد الدنيا وأقبل على التعلم والدراسة . توفى
سنة (٤٧٥ق) .
أنظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧ .
(٤) أنظر رأيه فى : الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب
ص ٥٩ ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .
(٥) المدرسة الرواقية أسسها ووضع أصولها الفيلسوف
"زينون" البود سنة (٣٢٦ق) والمتوفى سنة (٢٦٤ق) .
أنظر آراءها فى : تاريخ الفكر الفلسفى ٢٨٤/٢
ومابعداها ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٣ ومابعداها ،
الجانب الالهى ص ٢٦٥ .

واليه يرجع ويعود ، ثم ينشأ عنها مرة أخرى ويرجع ، وهكذا دواليك ، فالعالم عندهم الهى بالنار التى هى العلة الاولى والوحيدة .

وفى الاقلاطونية الحديثة نجد أن افلوطين كان يقول بوحدة الوجود ، لانه يرى أن العالم عبارة عن فيض الله بتوسط العقل الاول والنفس الكلية ، والموجودات بما فيها المبدأ الاول عبارة عن سلسلة محتملة الحلقات ، تمثل وحدة متماسكة ، فهو لم ير أن للوجود اصلين : المادة ووجود آخر موجد وممور لها ، بل تبع الرواقيين فى وحدة الامل ، فقال : ان الاول اصل الوجود كله ، وخالفهم فى ماهية هذا الامل ، فبينما يرى الرواقيون أن اصل الوجود هو المادة ، حتى الله مادة ، ذهب هو الى أن الله (المبدأ الاول) اصل الوجود كله حتى المادة .

وقد تقدمت الاشارة الى مذهب افلوطين عند الحديث عن عقيدة ابن عربى والمواد التى تأثر بها .

وحدة الوجود عند ابن عربى :

تلك نظرة سريعة لتاريخ مذهب وحدة الوجود وابراز صورته المتعددة التى نادى بها أتباعها ، فهل كان ابن عربى يقول بوحدة الوجود ؟ وما طبيعة هذه الوحدة ؟ هل كما يقول خصومه أنها وحدة وجود وموجود ؟ أى وجود واحد لاغير ، بمعنى أن العالم صور ومظاهر تجليات الحق ، وهى هو وهو هى ، وما كَمَّ غيرهِ ، أم هى وحدة وجود وليست وحدة موجود ؟ كما يقول أنصاره ومحبيه ، بمعنى أن الله تعالى هو المستحق لمقعة الوجود لانه الدائم الذى لايزول ولايجرى عليه الغناء ، أما غيره وهو العالم فيه موجود وهو عرضة للغناء والزوال ، لذا

(١)
 فهو لا يستحق أن يوصف بالوجود ، بل يسمى موجوداً . ولا أريد هنا
 أن أدخل في تفاصيل هذا المبحث ، أعني كون الذي يتصف
 بالوجود هو الحق سبحانه وتعالى ، وأن الخلق لا يتصف به ، بل
 يتصف بالموجودية ويسمى موجود ، كما لا أريد أن أعارضة بأن
 كل ماهو موجود شأنه أن يتصف بالوجود ، لأنه اصطلاح محض عند
 قائله ، لكن الذي يعني هنا أنه هل كان ابن عربي يرى
 وحدة الوجود رأى هؤلاء الذابيين عنه ، أم أنه ذهب فيه مذهب
 الوحدة المعروفة ؟ وسوف يتضح بعد إيراد نموذ ابن عربي أن
 هذا الكلام لا يستحق كبير عناء لدفعه والرد عليه ، فتخريج
 أنصاره ومحبيه بعيد كل البعد عن المنطق الصحيح وعن مراد
 ابن عربي ، لكن الذي يحتاج معه إلى توقف وتأمل واعتبار ،
 ويعتبر في الحقيقة سلاح ابن عربي الماضي والقوى هي تلك
 النصوص التي وردت عنه والتي يوافق فيها عقيدة المسلمين في
 التوحيد ، فيقر فيها بمفارقة الرب للعبد ومباينة الخالق
 للمخلوق ، وأن الله تعالى ليس محلاً للحوادث ولا حالاً فيها
 ولا متحداً بها . وهنا ينشأ التضارب والاختلاف بين مبغضيه
 ومحبيه ، فمبغضيه يستشهدون بتلك النصوص الكثيرة ، التي
 شئت عنه ، والتي سيأتي ذكر بعضها ، والتي ينص فيها مراعاة
 على وحدة الوجود ، وينفي فيها ثنائية الكون . ومحبيه
 يستدلون بتلك النصوص المتعددة ، والتي يصرح فيها بموافقته
 لعقيدة المسلمين ، التي تثبت ثنائية الكون ، خالق ومخلوق
 ولا بد أن يكون ابن عربي معتقداً لأحد الرأيين ، لأنه لا يمكن

(١) أنظر رأى محبيه هذا في : قضية التصوف المنقذ من
 الضلال ص ١٥٦ وما بعدها ، حقائق عن التصوف ص ٥٥٢
 وما بعدها ، معالم الفلسفة الإسلامية ص ٢٢٤ وما بعدها .
 وأنظر أيضاً : اليواقيت والجواهر ١/١٣ ، رسالة في
 وحدة الوجود لابن كمال باشا (مخطوط في ورقة واحدة)
 إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود : ورقة ١ .

(١) الجمع بين النقيضين ، وحدة ولاوحدة ، إلا أن يكون ابن عربى مغلطا ، غلبت عليه الأمراض والاسقام ، فمدر منه هذا التناقض وفى كتاب واحد ، فيأتى فى مواضع بأقوال تهدم ما بناه فى مواضع أخرى ، ويبطل فى نصوص مآراه حقا فى نصوص أخرى ، ولاظن الرجل كذلك ، لأن المخلط والسقيم لا يكون بهذه العقلية الجبارة ، والخيال السيال المتدفق ، والاسلوب والمنطق المحكم الرصين ، أن من غلبت عليه الأمراض لا يستطيع تحرير بعض الرسائل والكتب فكيف بمن ملأ الدنيا بممنغاته ، فابن عربى يرى من هذه التهمة ، فلا بد أن يكون قد ذهب الى أحد الرايين ، فإى الفريقين مصيب فى تقرير مذهب ابن عربى ، محبيه أم مبغضيه ؟ ولاأريد أن أتعجل الحكم على فكر ابن عربى ومذهبه ، بل أرجئه بعد أن أورد نصوصه حول هذا الموضوع . وفى البداية سوف استعرض تلك النصوص التى يصرح فيها بوحدة الوجود ، وهى كثيرة ، وبين يدي أكثر من مائتى نص مابين نشر ونظم تدينه بذلك ، وسوف أذكر منها أدلها وأصرحها ، وبعد ذلك أورد نصوصه التى يوافق فيها مقيدة المسلمين ، ثم أقرر مذهببه الذى استقر عليه ، واجيب عن الآخر . وبعد ذلك كله أعقد مبحثا لإبطال مذهب وحدة الوجود .

(١) قد يورد اعتراض هنا بأن ابن عربى ، كما تقدم ، جمع بين النقيضين بين الوحدة والكثرة ، فما وجه المنع منه هنا ، خاصة وأنه من أسس مذهببه فى وحدة الوجود ؟ والجواب أن ابن عربى لم يجمع بين النقيضين الحقيقيين أى الوحدة والكثرة الحقيقيين ، بل كان يشبث أحدهم النقيضين وهو "الوحدة" اثباتا حقيقيا ، ويرى النقيض الآخر وهو "الكثرة" لقيفا اعتباريا ، أى أن الكثرة اعتبارية لاحقيقة لها .

(٢) ذكر الدكتور مطلقى حلمى فى كتابه "ابن تيمية والتصوف" ص ٣٣٣ بأنه من الممكن افتراض تحول ابن عربى الى مذهب وحدة الوجود نتيجة حالة مرضية .

نصوص ابن عربي في وحدة الوجود :

(١) قال ابن عربي :

"ان المتصف بالوجود انما هو الحق الظاهر في اعيان
(١)
المظاهر" .

(٢) وقال :

اذا تجلى حبيبي
بمعينه لا بعينسي
بأي عين أراه
(٢)
فما يراه سواه

(٣) وقال :

وما ثم الا الله لاشيء غيره

وما ثم اذ كانت العين واحدة

لذلك قلنا في الذوات بانها

(٣)
وان لم تكن ، لله بالله ساجده

(٤) وقال في قوله تعالى : { ولاتدع مع الله الها آخر لانه
(٤)
الا هو ، كل شيء هالك الا وجهه } :

"هذا توحيد الحكم بالتوحيد الذي اليه رجوع الكثرة ،
(٥)
اذ كان عينها" .

(٥) وقال :

لاتراقب فليس في الكون الا واحد العين وهو عين الوجود
فتسمى في حالة بملييك وتكنى في حالة بالعبيد
(٦)

(٦) وقال :

"فعلى التحقيق المعالم للمق من الاسم الباطن مور
الرؤيا للنائم ، والتعبير فيها كون تلك المور أحواله ،
فليس غييره ، كما أن مور الرؤيا أحوال الرائي لاغيره ، فما

-
- (١) الفتوحات ٧٢٩/١ ص ١٢ .
(٢) الفتوحات ٣٠٥/١ .
(٣) الفتوحات ٧٠٣/١ .
(٤) سورة القصص : ٨٨ .
(٥) الفتوحات ٤١٧/٢ ص ١٣ .
(٦) الفتوحات ٢١١/٢ .

راى الا نفسه ، فهذا هو قوله : انه "ماخلق السماوات والارض
ومابينهما الا بالحق"^(١) ، وهو عينه ، وهو قوله فى حق
المعارفين : { ويعلمون ان الله هو الحق المبين }^(٢) ، اى
الظاهر ، فهو الواحد الكثير^(٣) .

(٧) وقال :

"مايُعرف الله الا بما اخبر به عن نفسه من حبه ايانا ،
ورحمته بنا ورافته وشفقته وتحببه ونزوله فى التحديد
لنمثله تعالى ، ونجعله نصب اعيننا ، فى قلوبنا ، وفى
قلبتنا ، وفى خيالنا ، حتى كنا نراه ، لابل نراه فينا ،
لانا عرفناه بتعريفه ، لابنظرنا ، ومنا من يراه ويجهله ،
فكما انه لايفتقر الى غيره ، كذلك ، والله ، لايجب فى
الموجودات غيره ، فهو الظاهر فى كل محبوب لعين كل محب ،
ومافى الوجود الا محب ، فالعالم كله محب ومحبوب ، وكل ذلك
راجع اليه ، كما انه لم يعبد سواه ، فانه ماعبد من عبدا الا
بتخييل الالهية فيه ، ولولاها ماعبد ، يقول تعالى : { وقضى
ربك الا تعبدوا الا اياه } وكذلك الحب ما احب احد غير خالقه
ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد ، وهند ، وليلى ،
والدنيا ، والدرهم ، والجاه ، وكل محبوب فى العالم ،
فافتت الشمرء كلامها فى الموجودات ، وهم لايعلمون ،
والعارفون لم يسمعوا شعرا ولالفزا ولامدىحا ولا تغزلا الا فيه ،
من خلف حجاب المور"^(٤) .

(٨) وقال :

"اذا نظرت وجدت العالم مع الحق موضع حيرة ، هو لاهو ،
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ، فختم بما به بدا ،
^(٥)

-
- (١) سورة الروم : ٨
(٢) سورة النور : ٢٥
(٣) الفتوحات ٢/٣٨٠ من ٤ .
(٤) الفتوحات ٢/٣٢٦ من ١٦ .
(٥) سورة الانفال : ١٧

فياليت شعري من الوسط ، فانه وسط بين نفي وهو قوله "ومارميت" ، وبين اثبات وهو قوله : "ولكن الله رمى" ، وهو قوله : ماأنت اذ أنت ، لكن الله أنت ، فهذا كلامنا في الظاهر والمظاهر وأنه عينه ، مع اختلاف صور المظاهر ، فنقول في زيد انه واحد مع اختلاف أعضائه ، فرجله ما هي يده وهي زيد في قولنا زيد ، وكذلك أعضاؤه كلها وباطنه وظاهره وغيبه وشهادته مختلف المور وهو عين زيد ، ماهو غير زيد ثم تصاف كل صورة اليه ويؤكد بالعين والنفس والكل والجمع" .^(١)

(٩) وقال عن الاثمان :

"انه موجود أودع الله فيه حقائق العالم الكبير كلها فخرج على صورة العالم مع صغر جرمه ، والعالم على صورة الحق ، فالاثمان على صورة الحق" .^(٢)

(١٠) وقال في قوله تعالى : { سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق }^(٣) :

"فأبانت له رؤية تلك الآيات التي في الافاق وفي نفسه أنه الحق لاغيره ، وتبين له ذلك، فالآيات هي الدلالات له على أنه الحق الظاهر في مظاهر أعيان العالم ، ، انه على كل شيء من أعيان العالم شهيد على التجلي فيه والظهور ، وليس في قوة العالَم أن يدفع عن نفسه هذا الظاهر فيه ، ولأن لا يكون مظهرا ، انه بكل شيء من العالم محيط ، والاحاطة بالشئ تستر ذلك الشئ ، فيكون الظاهر المحيط لذلك الشئ ، فان الاحاطة به تمنع من ظهوره ، فمار ذلك الشئ وهو العالم في المحيط كالروح للجسم والمحيط كالجسم للروح ، الواحد شهادة ، وهو المحيط الظاهر ، والآخر غيب ، وهو المستور بهذه الاحاطة ، وهو عين العالم . ولما كان

(١) الفتوحات ٤٤٤/٢ ص ١٤ .

(٢) الفتوحات ١٥٠/٢ ص ٢٨ .

(٣) سورة فصلت : ٥٣

الحكم للموصوف بالغيب في الظاهر الذي هو الشهادة ، وكانت
أعيان شئيات العالم على استعدادات في انفسها حكمت على
الظاهر فيها بما تعطيه حقائقها ، فظهرت صورها في المحيط ،
وهو الحق ، فقليل عرش وكرسی وافلاك ، واملاك ، وعناصر ،
ومولدات واحوال تعرض ، وماشم الا الله الحق من كونه محيطا ،
.... ، فيرى ، من حيث اثره في المحيط به بالصور التي ظهر
بها ، المحيط نفسه بنفسه ، ومن حيث تعدد اعيانه ، رأى منه
به ، وكانت كل عين مغايرة لماحتها ، ولذلك اختلفت صور
العالم وان كانت واحدا ، كما اختلفت صور الانسان في نفسه ،
وان كان الانسان واحدا ، فيده ما هي رجله ، ورأسه ما هو صدره
وعينه ما هو أذنه وللسانه ولافرجه ، وعقله ما هو فكركه
ولاخياله ، فهو متنوع متعدد العين بالصور المحسوسة
والمعنوية ، ومع هذا يقال فيه انه واحد ، ويمدق ، ويقال
فيه كثير ، ويمدق ، فمن حيث أحديته نقول رأى نفسه بنفسه ،
ومن حيث كثرته نقول رأى بعضه ببعضه ، فتكلم بلسانه ، وبطش
بيده ، وسعى برجله ، واستنشق بأنفه ، وسمع بأذنه ، ونظر
بعينه ، وتخيل بخياله ، وعقل بعقله ، فهذا كثير ، وماشم
الا هو ، فمن حصل له هذا العلم كما قررناه كان صاحب خلوة
ومن حُرِّمَ فليس بماحب خلوة ، فقد تبين لك أن الحق بالعالم
والمعالم بالحق ، فهو ذاته عين المجموع ، كما أن المجموع هو
الانسان بغيبه وشهادته وحيوانيته ، فهو واحد في الكثرة
(١)
وكثير في الأحدية " .

(١١) وقال :

أين الفرار وماقى الكون الا هو

وهل يجوز عليه هل هو أو ما هو

(١) الفتوحات ١٥١/٢ من ٣ ومابعده .

(١)

ان قلت هل فشهود العين ينكره

او قلت ماهو فما هو ليس الا هو

فلا تفر ولا تركز الى طلب

(٢)

فكل شيء تراه ذلك الله

(١٢) وقال :

" فالأعيان لولا ما تحقق أن تكون مظاهرا مظهر الحق

(٣)

فيها " .

(١٣) وقال :

فقل للحق ان الحق ماهو سواء فهو حق في الحقيقة

(٤)

فلم أنظر بمعنى غير عيني فعين الحق أعيان الخليقة

(١٤) وقال :

"كما نطلبه (أي الحق) لوجود أعياننا ، يطلبنا لظهور

مظاهره ، فلما ظهر له الا نحن ، ولا ظهور لنا الا به ، فبه

عرفنا أنفسنا وعرفناه ، وبنا تحقق عين ما يستحقه الله .

فلولا لما كنا

فان قلنا بانا هو

فابدانا واخفاه

فكان الحق اكوانا

فيظهرنا لنظهره

سرارا ثم اعلنا

(٥)

(١٥) وقال :

"اعلم أن الحق تسمى بالظاهر والباطن ، فالظاهر للمور

التي يتحول فيها ، والباطن للمعنى الذي يقبل ذلك التحول

والظهور في تلك المور ، فهو عالم الغيب من كونه الباطن ،

والشهادة من كونه الظاهر . وقد علمت أن العالم نسخة

(١) هكذا وردت في طبعة الفتوحات ، ولعل الصواب "هو" .

(٢) الفتوحات ١٥٦/٢ .

(٣) الفتوحات ٩٤/٢ ص ٢٩ .

(٤) الفتوحات ٩٤/٢ .

(٥) الفتوحات ٤٥/٢ ص ٢٢ .

الهيبة على صورة حق ، ولذلك قلنا علم الله بالاشياء علمه
بنفسه" (١)

(١٦) وقال عن العبد الذى هو الغوث والقطب :
"وذلك العبد عين الله تعالى فى كل زمان ، لا ينظر الحق
فى زمانه الا اليه" (٢)

(١٧) وقال : "سبحان من أظهر الاشياء وهو عيها" .
فما نظرت عينى الى غير وجهه
(٣)
وما سمعت اذنى خلاق كلامه

(١٨) وقال :
"لما كان كل عين ، حامدة ومحمودة فى العالم ، كلمات
الحق الظاهرة من نفس الرحمن ، ونفس الرحمن ظهور الاسم
الباطن ، والحكم الغيب ، وهو الظاهر والباطن ، رجعت اليه
مواقب الشناء ، فلاحامد الا الله ، ولا محمود الا الله" (٤)

(١٩) وقال :
الله الله لا مقل يموره والوهم يعبد به فى صورة البشر
فالشرع يطلقه وقتا ويحمره والكون يشبته فى سائر الصور
ترك السماع مقام ليس يدركه الا القوى من الاقنوم فى الخبر
ان قال كن فلمن والعين واحدة ولم يكن غيره فى العين والاش
(٥)
(٢٠) وقال :

"وما ابان الله عن نفسه بما ابان ، مما وصف به نفسه
مما تنزهه عنه العقول بادلتها ، الا ليؤمن انه ما شئ من
الموجودات ولا عين خارج عنه ، بل كل صفة تظهر فى العالم لها
عين فى جناب الحق" (٦)

-
- (١) الفتوحات ٣٩٠/٢ س ٣ من أسفل .
(٢) الفتوحات ٥٥٥/٢ س ٢٧ .
(٣) الفتوحات ٤٥٩/٢ .
(٤) الفتوحات ٤٠٣/٢ س ٢١ .
(٥) الفتوحات ٣٦٨/٢ .
(٦) الفتوحات ٤٨٤/٢ س ٧ .

(٢١) وقال :

"فما أشرف العلم ، لو لم يكن من شرف العلم الاتجلى الحق فى صورة تُنكر ثم تحوله فى صورة تُعرف ، وهو هو فى الأولى والثانية ، وأن موطن تلك المشاهدة لا يتمكن فى نفس الامر إلا أن تكون مقيدة لأن الذى يشهد ، وهو عين العبد ، مقيد بامكانه ، فلا يتمكن له شعور الاطلاق ، ولابد من الشعور ، فظهر له المشهود مقيدا بالصورة ، ومقيدا بالتحول فى المور لانه مقيد بالوجوب الذاتى ، فالكلى فى عين التقييد ان عقلت عنما ، وانما تقييد بالتحول ليفتح له فى نفسه العلم بأن الامر لا يتناهى ، وما لا يتناهى لا يدخل تحت التقييد فانه من قبل التحول الى صورة من صورة قبل التحول الى صور لانهاية لها ، أو الى صور لا يمكن لذلك المتحول أن يتجاوزها الى غيرها ، فخرج عن حد التقييد بالتقييد ليَعلم أن مشهوده مطلق الوجود فيكون شعوره ، ايضا ، مطلقا اطلاق مشهوره ، فأفاده التحول من صورة الى صورة علما لم يكن عنده ، فعلم ، عند ذلك ، أن الله هو الحق المبين . فأعلى رتبة العبد العالم أن لا ينكره فى صورة ولا يقيد به بتنزيه ، بل له التنزيه على الاطلاق عن تنزيه التقييد"^(١) .

(٢٢) وقال :

"ما ثم من وجوده واجب لذاته غير الحق ، والممكن واجب الوجود به ، لانه مظهره ، وهو ظاهر به ، والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها ، فاتفق هذا الظهور والظاهر بالامكان . حكم عليه به عين المظهر ، الذى هو الممكن ، فاندرج الممكن فى واجب الوجود لذاته عينا ، واندرج الواجب الوجود لذاته فى الممكن حكما فتدبر ما قلناه"^(٢) .

(١) الفتوحات ٤٨٣/٢ ص ٤ .

(٢) الفتوحات ٥٦/٢ ص ١٦ .

(٢٣) وقال :

"فأنت من حيث صفاتك عين الحق لاصفته ، ومن حيث ذاتك عينك الشابتة التى اتخذها الله مظهرا أظهر نفسه فيها لنفسه ، فإنه ما يراه منك إلا بمرك ، وهو عين نظرك ، فما رآه الانفسه " (١) .

(٢٤) وقال :

"وأهل الله فى الغيبة على طبقات ، وإن كانت كلها بحق فغيبة العارفين غيبة بحق عن حق ، وغيبة مَنْ دونهم من أهل الله غيبة بحق عن خلق ، وغيبة الأكابر من العلماء بالله غيبة بخلق عن خلق ، فإنهم قد علموا أن الوجود ليس إلا الله بصورة أحكام الأعيان الشابتة الممكنات ، ولا يغيبه ^و إلا صورة حكم عين فى وجود حق ، فيغيب عن حكم صورة عين أخرى تعطى فى وجود الحق مالاتعطى هذه ، والأعيان وأحكامها خلق ، فما غاب (٢) الإبداع عن خلق فى وجود حق " .

(٢٥) وقال فى مقام المحو :

"وأعلم أن من المأخذين من يمحو بربه ومنهم من يمحو بنفسه ، والمأخى بربه لا يخاطب فى محوه إلا ربه ، ولا يسمع إلا منه ، فلا يقع له عين إلا على ربه فى جميع الموجودات ، وهو على أحد مقامين ، إما أن يكون يرى الحق من وراء حجاب الأشياء بطريق الإحاطة ، مثل قوله تعالى : { والله من وراءهم محيط } (٣) ، وإما أن يرى الحق عين الأشياء ، وهنا ينقسم رجال الله على قسمين ، قسم يرى الحق عين الأشياء فى الأحكام والمور ، وقسم يرى الحق عين الأشياء من حيث ما هو قابل لحكم المور وأحكامها ، لامن حيث عين المور ، فإن المور من جملة أحكام الأعيان الشابتة ، فتختلف أحوال رجال

(١) الفتوحات ٥١٣/٢ من ٢٤ .

(٢) الفتوحات ٥٤٣/٢ من ٢٥ .

(٣) سورة البروج : ٢٠ .

الله فى صحوهم بالله . وأما من صحا بنفسه فانه لا يرى الا
أشكاله وأمثاله ، ويقول : "ليس كمثله شيء" خاصة ، ولا يعطى
مقامه ولا حاله أن يتم الآتية ذوقا ، وان تلاها ، وهو قوله
"وهو السميع البصير" . وصاحب الذوق الأول يقول : "وهو
السميع البصير" ذوقا وتلاوة ، فيرى صاحب صحو النفس أن الحق
فى عزلة عنه ، كما يراه من جعله فى قبلته اذا ملئ ،
(١)
ولا يراه أنه هو المملئ .

(٢٦) وقال :

"حيرة المعارف فى الجناح الأعلى أعظم الحيرات ، لانه
خارج عن الحمر والتقييد .

خبر احش

تفرقت الظبا على خدّاش فما يدري خدّاش ما يمسيد
فله جميع الصور ، وماله مورة تقيده ، ، ولاحد
لذاته ولا تقييد لجلاله ، فكيف يستره شيء ، أو تغيب له عين ،
"تجرى بأعيننا ، جزاء لمن كان كفر" ، فمن قال "ليس كمثله
شيء" فقد مدق ، لانه ما ثم موجود لا يغيب له عين ولا يحمره أين
الا الله ، فجميع الصور الحسية والمعنوية مظاهره ، فهو
الناطق من كل مورة لافى كل مورة ، وهو المنظور بكل عين ،
وهو المسموع بكل سمع ، وهو الذى لم يسمع له كلام فيمقل ،
ولانظر اليه بمر فيحده ، ولا كائن له مظهر فيتحيد ، فالهو له
لازم ، "لا اله الا هو العزيز الحكيم" . يمحو وهو عين ما يمحو
(٢)
ويثبت وهو عين ما يثبت .

(٢٧) وقال :

"واعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوجود ولم
يكن له تقييد مانع من تقييد ، بل له التقييدات كلها ، فهو
مطلق التقييد لا يحكم عليه تقييد دون تقييد ، فافهم معنى

(١) الفتوحات ٥٤٧/٢ ص ٢٤ .

(٢) الفتوحات ٦٦١/٢ ص ١٣ .

نسبة الاطلاق اليه ، ومَن كان وجوده بهذه النسبة فله اطلاق النسب ، فليست نسبة به أولى من نسبة ، فما كفر من كفر الا بتخميس النسب ، مثل قول اليهود والضمارى عن أنفسهم دون غيرهم من أهل الملل والنحل : "نحن أبناء الله وأحباؤه" . فإذ وقد انتسبوا اليه كانوا يعمون النسبة ، وان كانت خطأ فى نفس الامر ، فقال لهم الله : "فلم يعذبكم بذنوبكم ، بل أنتم بشر ممن خلق" ^(١) . يقول تعالى : النسبة واحدة ، فلم ختمتم نفوسكم بها دون هؤلاء ، وان أخطأتم فى نفس الامر ، فخطؤكم من عموم النسبة أقل من خطئكم من خصوصها ، فان ذلك تحكم على الله من غير برهان" ^(٢) .

(٢٨) وقال :

"لو أراد الله أن يتخذ ولدا لامطفى" ^(٣) ، فاجاز التبني ، بل فيه رائحة ، من كون جبريل تمثل لمريم بشرا سويا ، وقد وصف الحق تعالى نفسه بالتحول فى المور ، وأجرى أحكامها عليه ، وهو علم يُؤمَرُ اليه لأجل الايمان ولا يُفشى فى العموم لِمَا يسبق الى النفوس من ذلك . وبقي تعلق الاصطفاء بمن يتملق ، هل بالماحية ، فيكون من باب التجلى فى المور ، فيكون عين المورتين لانه قال : "لو أردنا أن نتخذ لهوا" ^(٤) يعنى الولد "لاتخذناه من لدنا" وماله ظهور الا من الماحية التى هى الام ، فيكون الاصطفاء فى حق الماحية ، وهى من لدنه ^(٥) فما خرج عن نفسه " .

(٢٩) وقال :

"جميع الاسماء التى فى العالم ويتخيل أنها حق للمعبود حق الله ، فإذا أضيفت اليه وُسِّمَ بها على غير وجه الاستحقاق

(١) سورة
(٢) الفتوحات ١٦٢/٣ ص ٢٣ .
(٣) سورة الزمر : ٤
(٤) سورة الانبياء : ١٧
(٥) الفتوحات ١٦٢/٣ ص ٢ من أسفل .

كسنت كفرا وكان صاحبها كافرا . قال الله تعالى : "لقد سمع
الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء" فكفروا^(١)
بالمجموع"^(٢) .
(٣٠) وقال :

"أما مَنْ قال " ان الله هو المسيح ، أو قال : ما علمت
لكم من اله غيرى ، فليس فى الظاهر بمشرك ، وإنما دخل عليه
الشرك بالاسم ، ولذلك قال الله لنبيه عليه السلام : { قل
سموهم } فانهم اذا سَمَّوهم عرفوا بالاسم مَنْ هو المسمى ، فقال^(٣)
هؤلاء : ان الله هو المسيح ، وليس المسيح من أسمائه اذ كان
له هذا الاسم قبل ان يُدعى فيه أنه الله ، فاشركوا من حيث
الاسم ، واشرك فرعون من حيث خالف عقده قوله ، فبهذا كانوا
مشركين"^(٤) .
(٣١) وقال :

"... ، ولهذا كفر أى سخر مَنْ قال : ان الله ثالث ثلاثة
فسخر نفسه بربه لانه هو عين ثالث الثلاثة ، ورأى نفسه حقا
لاخلقا ، الا من حيث الصورة الجسدية ، لامن حيث ماهى به
مؤموفة، فهو حق فى خلق ، فسخر خلقه بما شغده من الحق
القائم به ، المنموس عليه فى العموم بأنه جميع قوى عبده
وصفاته ، اذا كان من أهل الخصوص ، فقال عن نفسه : ان الله
ثالث ثلاثة . ثم بين الحق عقيب هذا القول ، فقال : "وامن
اله الا اله واحد"^(٥) ، وهو الذى ثالث الثلاثة ، فالاشنان من
العامّة ، والذى ثالثهم هو الثالث خلقا بخلقهم . ثم انه قد
علم أن الحق جميع قواه ، واشغده الحق أنه مع الاثنين مثل
ما هو معه ، الا أنه حُجِب عنهم علم ذلك ، فقالوا بالخلق دون

(١) سورة آل عمران : ١٨١
(٢) الفتوحات ٥٤/٢ من ٧ .
(٣) سورة الرعد : ٣٣
(٤) الفتوحات ١٥٨/٤ من ٢٧ .
(٥) سورة المائدة : ٧٣

حق ، فقال هذا الخاص : ان الله ثالث ثلاثة ، لانه شاهده فيهما كما شاهده في نفسه ، وهم لا يشعرون ، فرأى أن الحق جمعهم في صورة ثلاثة ، فصح قول القائل : انه ثالث ثلاثة في الوجهين ، في الخلق والحق ، وصح "وامن الا اله واحد" (١) لانه عين كل واحد من الثلاثة ليس غيره ، فهو واحد وهو ثلاثة (٢٢) وقال :

"وما أمرنا ، ونحن أمره ، الا واحدة ، فما شئ مُوجد الا الله تعالى على كل وجه ، علم ذلك من علمه وجهه من جهله ، كما يقول الطبيعيون في الموجودات الطبيعية باحادية الطبيعة فكل مظهر من الموجودات الطبيعية قالوا : هذا عن الطبيعة فوحدوا الامر كما وحدنا الاله في خلقه ، فلم يكن الا الله وهو الذى سموه اولئك طبيعة ، ولاعلم لهم ، كما سمتهم الدهرية بالدهر ، ولاعلم لهم ، الا أن الله تسمى لنا بالدهر وماتسمى بالطبيعة ، لأن الطبيعة ليست بغير لمن وُجد عنها عيننا ، فهي عين كل موجود طبيعى ، ولما كان الحق له هذا الحكم وظهر به عند الخواص من عباده ، وعلمنا أن الاسم دلالة على المسمى ، فرأينا الاسم وان دل فهو اجنبى ، فعلمنا أن حكم الطبيعة يخالف حكم الدهر ، فان الدهر ماهو عين الكواثن ، ورأينا الطبيعة عين الكواثن الطبيعية ، ورأينا الحق له تنزيه ينفصل به عنا انفصال الدهر عما يكون فيه ، فتسمى تعالى بالدهر تنزيها ، وماتسمى بالطبيعة ، لكون الامر ماهو غيره بل هو عينه ، والمسمى لايسمى نفسه لنفسه ، فلايسمى بالطبيعة ، وانما يُسمّى نفسه لغيره حتى اذا ذكره عرف أنه يذكره " . (٤)

-
- (١) الفتوحات ٥٠٢/٣ من ٢٠ ومابعده .
 (٢) يشير الى قوله تعالى : { وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبهر } سورة القمر : ٥٠ .
 (٣) لعله يعنى أن اسم الطبيعة وان دل على مسمى الله ، أى أنه من أسمائه ، الا أنه اجنبى لانه لم يرد شرعا .
 (٤) الفتوحات ٥٠٣/٣ من ١٩ .

(٣٣) وقال :

(١) فعين الخلق عين الحق فيه فلا تُنكر فإن الكون عينه

(٣٤) وقال :

(٢) "فمن فتح الله عليه وآه فر كل شيء أو عين كل شيء" .

(٣٥) وقال :

"غاية العارفين أن يجعلوا حدود الكون بأسره هو الحد الذاتى لواجب الوجود ، ... ، وهذا مقام من يقول مارايت الا الله ، فان قيل له فمن الرأى . قال : هو ، فان قيل له فمن القائل ، قال : هو ، فان قيل له فكيف الامر ، قال : نسب تظهر فيه منه ، فما ثم الا هو ، وهو عين ثم" .^(٣)

(٣٦) وقال :

"ان جماعة من اهل الله يُعرضون عن الساقطين ، وسبب ذلك انهم مابلغوا من معرفة الله بحيث انهم يرونه عين كل شيء" .^(٤)

(٣٧) وقال :

"اعلم ان الله تعالى لما اوجد الاشياء عن امل هو عينه وصف نفسه بانه مع كل شيء ، حيث كان ذلك الشيء ، ليحفظه بما فيه من صورته لابقاء ذلك النوع فى الوجود ، فظهرت كثرة الصور عن صورة واحدة هى عينها بالحد وغيرها بالشخص ، كما قلنا فى الحبوب عن الحبة الواحدة" .^(٥)

(٣٨) وقال :

"الحق له نسبتان فى الوجود ، نسبة الوجود النفسى الواجب له ، ونسبة الوجود المورى ، وهو الذى يتجلى فيه

(١) الفتوحات ٤٧١/٣ .
(٢) الفتوحات ٢٤٧/٣ س ٢٩ .
(٣) الفتوحات ٢٢٧/٣ س ٢٤ .
(٤) الفتوحات ٢٢٨/٣ س ٢ .
(٥) الفتوحات ٣٧٠/٣ س ١٨ .

(١) لخلقه " .

(٢٩) وقال :

"فكل ماظهر فما هو الا هو ولنفسه ظهر ، فما يشهده امر ولايكرهه غير ، ولذلك قال : "له الحكم واليه ترجعون" (٢) ، أى مَنْ يعتقد أن كل شيء جعلناه هالكا ، وماعرف قمدا اذا رآه مايهلك ، ويرى بقاء عينه مشهودا له دنيا وآخره ، علم ماوردنا بالشيء الهالك ، وأن كل شيء لم يحتمل بالهلاك فهو وجهى ، فعلم أن الاشياء ليست غير وجهى" (٣) .

(٤٠) وقال عن منزل الاتحاد ، وهو من أصرح ماقاله فى وحدة الوجود :

"هذا هو منزل الاتحاد الذى ماسلم أحد منه ، ولاسيما العلماء بالله الذين علموا الأمر على ما هو عليه ، ومع هذا قالوا به ، فمنهم من قال به عن أمر الهى ، ومنهم من قال به بما أعطاه الوقت والحال ، ومنهم من قال به ولايعلم أنه قال به ، فأحوال الخلق مختلفة فيه ، فأما أصحاب النظر العقلى فأحالوه ، لأنه عندهم يميز الذاتين ذاتا واحدة ، وذلك محال ونحن وأمثالنا نرى ذاتا واحدة لذاتين ، ويجعل الاختلاف فى النسب والوجوه ، والعمين واحدة فى الوجود ، والنسب عدمية ، وفيها وقع الاختلاف ، فتقبل البدين الذات الواحدة من نسبتين

(١) الفتوحات ٥١٦/٣ ص ١٤ .

(٢) تمام الآية حتى يتضح مراده : { ولاتدع مع الله الها آخر لاله الا هو كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون } . سورة القصص : ٨٨ .

(٣) الفتوحات ٣٧٣/٣ ، السطر الاخير ومابعده .

(١) مختلفتين ، فإله يقول : { فأجره حتى يسمع كلام الله } (٢) ،
ويقول : "وهو القائل على لسان عبده : سمع الله لمن حمده" (٣) ،
ويقول : "كنت سمعه الذى يسمع به" (٤) ، وبصره ولسانه ويده
ورجله ، وغير ذلك ، قولاً شافياً ، لأنه ذكر أحكامها فقال :
الذى يبطل بها ، ويسعى بها ، ويتكلم به ، ويسمع به ويبصر
به ويعلم ، ومعلوم أنه يسمع بسمعه أو بذاته يسمع ، وعلى
كل حال فجعل الحق هويته عين سمع عبده وبصره ويده ، وغير
ذلك ، فإما ذات العبد وإما صفته ، وإما نسبه ، فهذا قول
الحق الذى فيه يمترون . والملك مع علمه بذلك يقول : "ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك" (٥) ، والجن يقول : "أنا خير منه" (٦) ،
والرسول يقول : "سأقلت لهم الإمام مرتضى" (٧) ، ومن الناس من
يقول : "أنا لمردودون فى الحافة" (٨) ، والسموا والارض
والجبال تأسى وتشفق من حمل الأمانة ، وتقول : "أتينا
طائعين" (٩) . فما فى العالم الا من نسب الفعل اليه ، أى الى
نفسه ، مع علم العلماء بالله أن الفعل لله لاغيره" (١٠) .

(١) قد مر معنا ، عند الكلام على تأثر ابن عربى بثرات
الصوفية ، ذكر بعض النصوص التى مرجعها ابن عربى أن
الذات تجمع بين الضدين من نسبة وجهة واحدة ، لامن
وجوه ونسب متعددة ، وهو وجود الضد فى عين عبده ، وهو
قوله أن الله هو الاول والاخر والظاهر والباطن ، وانما
كلها أهداد فى عين واحدة ومن نسبة وجهة واحدة . أما
هنا فيجعل قبول الذات للأهداد من جهات متعددة وهذا
ما يشمر بالتناقض بين قوليه . لكن فى الحقيقة ليس
هنا تناقض ، لأنه أراد بالجمع بين الضدين من جهة
واحدة باعتبار الذات ، وبالجمع بينهما من نسب وجوه
متعددة باعتبار الفعل الصادر عن هذه الذات .

- (٢) سورة التوبة : ٦
(٣) حديث قدسى سوف يأتى تخريجه وتوجيهه .
(٤) حديث قدسى سوف يأتى تخريجه وتوجيهه أيضا .
(٥) سورة البقرة : ٣٠
(٦) سورة ص : ٧٦
(٧) سورة المائدة : ١١٧
(٨) سورة النازعات : ١٠
(٩) سورة فصلت : ١١
(١٠) الفتوحات ٥٦٦/٣ ص ٧ .

(٤١) وقال :

"اعلم ان الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب دائما فتتنوع الخواطر في الانسان عن التجلي الالهي من حيث لا يشعر بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف المور الظاهرة في الدنيا والاخرة في جميع الموجودات كلها ، ليس غير تنوعه فهو الظاهر اذ هو عين كل شيء" ^(١) .

(٤٢) وقال :

"من قال بحلوله في المور فذلك جاهل ، ... ، بل الحق ان الحق عين المور ، فانه لا يحويه ظرف ، ولا تغيبه صورة ، وانما غيبه الجهل به من الجاهل ، فهو يراه ولا يعلم انه مطلوبه ، فقال له الرسول ، صلى الله عليه وسلم : "امبد الله كانك تراه" ، فامر بالاستحغار ، فانه لا يستحضر الا من يقبل الحضور ، فاستحغار العبد ربه في العبادة عين حضور المعبود له ، فان لم يعلمه الا في الحد والمقدار ، حده وقدره ، وان علمه منزها عن ذلك ، لم يحده ولم يقدره ، مع استحباره كانه يراه . وانما لم يحده المعارف به لانه يراه جميع المور ، فمعها حده بصورة عارضة صورة اخرى ، فانخرم عليه الحد ، فلم ينحصر له الامر ، لعدم احاطته بالمور الكائنة وغير الكائنة له ، فلم يحط به علما ، كما قال : { ولا يحيطون به علما } ^(٢) ، مع وصفه بانه اقرب الى الانسان من جبل وريده ، فالحق اقرب اليه من نفسه ، فانه احي "بافعل من" ، فشم قريب ، واقرّب الاشياء قرب الظاهر من الباطن ، فلا اقرب من الظاهر الى الباطن الا الظاهر عينه ، ولا اقرب من

(١) الفتوحات ٤٧٠/٣ ص ١٦ .
 (٢) الحديث متفق عليه ، ولفظه : "ان تعبد الله كانك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك" . أنظر : صحيح البخاري : ج ١ كتاب الايمان ، باب سؤال جبريل ص ١٨ ، صحيح مسلم : ج ١ كتاب الايمان ، باب الايمان ماهو وبيان خصاله ص ٢٣ .
 (٣) سورة طه : ١١٠

الباطن الى الظاهر الا الباطن عينه ، وهو أقرب اليه من جبل الوريد ، فهو عين المنعوت بأن له جبل الوريد . فعلمنا أنه عين كل صورة ، ولانحيط بما فى الوجود من صور ، فلانحيط به علما ، فان قلت : فانت من المور ، قلنا : وكذلك نقول ، الا أن المور وان كانت عين المطلوب ، فانها احكام الممكنات فى عين المطلوب ، فلنبالي بما يُنسَب اليها من الجهل والعلم وكل وصف ، فانى أعلم كيف أَنَسِبَ واصِفَ وأنَعِتَ ، قلله الامر من قبل ومن بعد . فالحق حق وان لم تكن ، كما هو الحق حق وان كنت^(١) .

(٤٣) وقال عن الحق سبحانه وتعالى :

"اختلفت الالقاب عليه باختلاف الموطن ، كما اختلفت حكم عين الاداة وان كانت بصورة واحدة ، حيث كانت تختلف باختلاف المواطن ، مثل أداة لفظة "ما" ، لاشك انها عين واحدة ، وفى موطن تكون نافية ، مثل قوله : { وما يعلم تأويله الا الله }^(٢) ، وفى موطن تكون تعجبا ، مثل قوله : { فما أصبرهم على النار }^(٣) ، وفى موطن تكون مهينة ، مثل قوله : { ربما يود الذين كفروا }^(٤) ، وفى موطن تكون اسما ، مثل قوله : { الا ما أمرتني به }^(٥) ، الى امثال هذا ، وقد تكون مصدرية ، وتأتى للاستفهام ، وتأتى زائدة ، وغير ذلك من مواطنها ، فهذه عين واحدة حكمت عليها المواطن باحكام مختلفة ، كذلك مور التجلى بمنزلة الاحكام لمن يعقل ما يرى^(٦) .

(٤٤) وذكر بعض الملوم الاستفادة من منزل سرين مذهبيلين ، منها قوله : "وفيه علم كون الحق عين الاشياء"^(٧) .

(١) الفتوحات ٣/٣٧٦ ص ١ .

(٢) سورة آل عمران : ٧ .

(٣) سورة البقرة : ١٧٥ .

(٤) سورة الحجر : ٤ .

(٥) سورة المائدة : ١١٧ .

(٦) الفتوحات ٣/٥٢٥ ص ١٨ .

(٧) الفتوحات ٣/١٦٩ ص ٣٠ .

(٤٥) وابن عربي يوجه آيات الوجدانية كلها الى وحدة الوجود

فقد قال عن سورة الاخلاص :

"انها كلها نَسَبَ الله وصفته ، وهي عين مجموع العالم ، ففهمت الاشارة بها في ان العالم مع كونه هو الحق المبين من حيث مجموعه لامن حيث جزء جزء منه ، فتخلص النسب لله من حيث ذاته ، فهذا المجموع هو في الحق عين واحدة ، وهو في العالم عين الحق المبين . قالت طائفة من اليهود انسب لنا ربك ، فنسبه لمجموع العالم بما نزل عليه من الله تعالى في ذلك ، فقليل له : قل هو الله أحد . فنعتة بالاحدية ، ولكل جزء من العالم احدية تخصه لا يشارك فيها ، بها يتميز ويتعين عن كل ماسواه ، مع ماله من صفات الاشتراك ، ثم قيل له : الله العمود ، وهو الذي يمد اليه في الامور ، اى يلجا ، ^(١) والاسباب الموقوعة كلها في العالم يلجا اليها ، ...".

(٤٦) وقال :

"ان الحق لا يكرر على شخص التجلى في مورة واحدة ، وقد قدمنا ان تجلياته تختلف ، لانها تعم الامور المعنوية والروحانية والملكية والطبيعية والعنصرية ، ففي اى مورة شاء ظهر ، كما انه في اى مورة ماشاء ركبك ، وفي الطريق في اى مورة ماشاء اقامك ، فالمراتب مختلفة ، والراكب واحد" ^(٢) .

(٤٧) وقال عن الحق سبحانه :

"فهو المكف والمكف ، لانه قال : { واليه يرجع الامر كله } فهو عين الموجودات ، اذ هو الوجود" ^(٣) ^(٤) .

(٤٨) وقال عن الحق سبحانه :

"فَمَلَكَ الكل ، اذ كان عين الكل ، فما في الكون الا هو" ^(٥) .

-
- (١) الفتوحات ١٨١/٣ ص ٢٨ .
 (٢) الفتوحات ٣٩٦/٣ ص ٢٧ .
 (٣) سورة هود : ١٢٣
 (٤) الفتوحات ١٠٠/٤ ص ٢٤ .
 (٥) الفتوحات ٢٧٢/٤ ص ٢٥ .

(٤٩) وقال :

"ان جميع المخلوقين منعمات تجلى الحق ، فودادهم ثابت
فهم الاوداء ، وهو الودود ، والامر مستور بين الحق والخلق
بالخلق والحق ، ولهذا اتى مع الودود الاسم الغفور ، لاجل
الستر ، فقليل قيس احب ليلى ، فليلى هى المجلى ، وكذلك
بشر احب هذا ، وكثير احب عزة ، وابن الدريح احب لبني ،
وتوبة احب الاخيلية ، وجميل احب بشينة ، وهؤلاء كلهم منعمات
تجلى الحق لهم عليها ، وان جهلوا من احبوه بالاسماء ، فان
الانسان قد يرى شخما فيحبه ولايعرف من هو ، ولايعرف اسمه ،
ولاالى من ينتمى ، ولامنزله ، ويعطيه الحب بذاته ان يبحث عن
اسمه ومنزله حتى يلزمه ، ويعرفه فى حال غيبته باسمه ونسبه
فيسال منه اذا فقد مشاهدته ، وهكذا حبنا الله تعالى
نحبه فى مجاليه ، وفى هذا الاسم الخاص الذى هو ليلى ولبنى
او من كان ولانعرف انه عين الحق ، فهنا نحب الاسم ولانعرف
انه عين الحق" (١)

(٥٠) وقال :

"ثبت انه مافى الوجود الا الله ، العين وان تكثرت فى
الشهود ، فهى احدىة فى الوجود ، ضرب الواحد فى الواحد ضرب
الشىء نفسه ، فما يعطى غير جنسه" (٢)

ويفسر ابن عربى ظهور الحق سبحانه وتعالى (الواحد) فى
مظاهر المالم المتكثرة كظهور الواحد فى مراتب الاعداد ،
فما من عدد الا ويتركب من آحاد مجتمعة ، فالواحد هو الذى
اوجد كل الاعداد ، وليست هذه الاعداد غير الواحد ، ذلك انها
مؤلفة من آحاد ، كما انها ليست هو باعتبار ان كل عدد له
حقيقة يتميز بها عن غيره من الاعداد . فابن عربى يشبه صلة

(١) الفتوحات ٢٦٠/٤ من ١٨ .

(٢) الفتوحات ٣٥٧/٤ من ٢ .

الله بالعالم الذى هو مظاهر تجلياته ، بملة العدد واحد
بما يظهر عنه من الاعداد .

(٥١) قال :

"استصحاب الواحد للاعداد ، مثل قوله تعالى : { وهو
معكم أينما كنتم } أى ليس لكم وجود معين دون الواحد ،
فبالواحد تظهر أعيان الاعداد ، فهو مظهرها ومُفْنِيها ، ... ،
وإذا ضربت الواحد فى نفسه لم يظهر فى الخارج بعد الضرب
سوى نفسه ، وفى أى شيء ضربت الواحد لم يتضاعف ذلك الشيء
(١)
ولا زاد " .

(٥٢) وقال :

"فمعها نظرت الى الوجود جمعا وتفميلا وجدت التوحيد
يصحبه ، لا يفارقه البتة ، محبة الواحد الاعداد ، فان الاثنين
لا توجد أبدا ما لم تضاف الى الواحد مثله ، وهو الاثنين ،
ولا تضح الثلاثة ما لم تزد واحد على الاثنين ، وهكذا الى
ما لا يتناهى ، فبالواحد ليس العدد ، وهو عين العدد ، أى به
ظهر العدد ، فالعدد كله واحد ، لو نقص من الالف واحد انعدم
اسم الالف وحقيقته ، وبقيت حقيقة أخرى وهى تسعمائة وتسعة
وتسعون ، لو نقص منها واحد لذهب عينها ، فمتى انعدم
الواحد من شيء مدم ، ومتى ثبت وجد ذلك الشيء ، هكذا
التوحيد ان حقيقته ، وهو معكم أينما كنتم " .
(٢)

(٥٣) وقال :

"المعبود بكل لسان وفى كل حال وزمان إنما هو الواحد
والعابد من كل عابد إنما هو الواحد ، فاشم الا الواحد ،
والاثنان إنما هو واحد ، وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة
والمائة والالف الى ما لا يتناهى ، ما تجد سوى الواحد ، ليس

(١) الفتوحات ٤٩٤/٣ من ٩ .

(٢) الفتوحات ٦٣/١ من ٩ .

أمرا زائدا ، فان الواحد ظهر في مرتبتين معقولتين فسمى
اثنين ، هكذا (١١) مثلا ، ثم ظهر في ثلاث مراتب ، هكذا
(١١١) مثلا ، فسمى ثلاثة ، ثم زدنا واحدا فكان أربعة ،
وواحدا على الأربعة فكان خمسة ، كذلك ، أيضا ، كما انشأه
يفنيه بزواله عن تلك ، فتكون الخمسة موجودة ، فاذا عُدِمَ من
الخمس عُدِمَت الخمسة ، واذا ظهر الواحد ظهرت ، وهكذا في كل
شيء . فهذه وحدانية الحق ، فبوجوده ظهرنا ، ولو لم يكن لم
نكن ، فتفطن لهذا الواحد والتوحيد ، واحذر من
الاتحاد في هذا الموضع ، فان الاتحاد لا يمح ، فان الذاتين
لا تكون واحدة ، وانما هما واحدان ، فهو الواحد في
مرتبتين ^(١) .

(٥٤) وقال :

"ظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة ، فاوجد
الواحد العدد ، وقمل العدد الواحد ، ، ومن عرف
ماقرناه في الأعداد ، ، علم أن الحق المنزه هو الخلق
المشبه ، وان كان قد تميز الخلق من الخالق . فالامر الخالق
المخلوق ، والامر المخلوق الخالق ، كل ذلك من عين واحدة ،
لا بل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة" ^(٢) .

(٥٥) وقال :

"الوجود كله هو واحد في الحقيقة ، لاشيء معه ،
لما ثم الا غيب ظهر ، وظهور غاب ثم ظهر ثم غاب ثم ظهر ثم
غاب ، هكذا ما شئت ، فلو تحبعت الكتاب والسنة ما وجدت سوى
واحد أبدا ، وهو العو ، فلم يزل العو غائبا أبدا" ^(٣) .

(١) كتاب الاحدية أو الألف ص ٥ ، وانظر : الفناء في
المشاهدة ص ٢ وما بعدها .
(٢) فصوص الحكم ص ٧٧ ، ٧٨ ، وانظر تعليقات عفيفي ص ٥١
وما بعدها .
(٣) كتاب الجلالة ص ٩ .

(٥٦) وقال :

"لما شاء الحق سبحانه من حيث اسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الاحماء ان يرى اعيانها ، وان شئت قلت ان يرى عينه فى كون جامع يحمر الامر كله ، لكونه متمما بالوجود

(١)

اقتضى الامر جلاء مرآة العالم " .

(٢)

(٥٧) وقال : "الحق محدود بكل حد" .

(٥٨) وقال : "ومور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا ، فحد

(٣)

الالهية له بالحقيقة " .

(٥٩) وقال عن قوم نوح الذين أهلكهم الله بالطوفان :

"لو أخرجهم الى السيف ، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه

(٤)

الدرجة الرفيعة ، وان كان الكل لله وبالله ، بل هو الله " .

(٦٠) وقال :

ياخالق الاشياء فى نفسه انت لما تخلقه جامع

(٥)

تخلق ما لا ينتهى كونه فيـ ك فانت الضيق الواسع

(٦١) وقال :

"فكل ما ندركه فهو وجود الحق فى اعيان الممكنات ، فمن

حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف المور فيه هو

(٦)

اعيان الممكنات" .

(٦٢) وقال عن الحق سبحانه وتعالى :

"انه عين الاشياء ، والاشياء محدودة ، وان اختلفت

حدودها ، فهو محدود بحد كل محدود ، فما يحد شيء الا وهو حد

الحق ، فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدعات ، ولو لم

(٧)

يكن الامر كذلك ماصح الوجود ، فهو عين الوجود " .

(١) فصوص الحكم ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) فصوص الحكم ص ٦٨ .

(٣) فصوص الحكم ص ٦٩ .

(٤) فصوص الحكم ص ٧٣ .

(٥) فصوص الحكم ص ٨٨ .

(٦) فصوص الحكم ص ١٠٣ .

(٧) فصوص الحكم ص ١١١ .

ولما كان الحق عين الأشياء ، وهو المحدود بحد كل حد ، كان لابد أن تكون أسماء الموجودات وصفاتها هي أسماء وصفاته ، وأسماء وصفاته عين ذاته ، لأن الأسماء والصفات عنده اعتبارات ونسب وإضافات لذاته الواحدة ، لذا فكثره أسمائه وصفاته في الكون لا تقتضي التعدد والكثر الحقيقية ، بل كل مائشاهده من حقائق متعددة إنما هي كثرة اعتبارية ونسبية لذات واحدة ، فلا تكثر حقيقة في الكون ، بل هو وجود وموجود واحد فقط .

(٦٣) قال ابن عربي :

"إذا نظرت الى أحذية العالم ضربت الواحد في الواحد ، وإذا نظرت الى العالم ضربت الواحد في الكثير ، والعالم أشر أسمائه ، والأثر صورة الاسم في اللوائح ، فما ضربت أحذية الحق إلا في مور أسمائه ، فما زلت عنه ، فلم يخرج بعد الضرب إلا هو والأسماء كثيرة ، ، والعين واحدة ، والألوان مراتب ، والخلوين نسبة اليها ، فان قلت واحد صدقت وان قلت كثير صدقت ، فان أسماء الله كثيرة لعمان مختلفة" (١) .

(٦٤) وقال :

"فالوجود لله ، ما يوصف به من أية صفة كانت ، إنما المسمى بها هو مسمى الله ، فافهم أنه ما ثم مسمى وجودي إلا الله ، فهو المسمى بكل اسم والموصوف بكل صفة والمنموت بكل ثمت ، وأما قوله : { سبحان ربك رب العزة عما يصفون } (٢) من أن يكون له شريك في الأسماء كلها ، فالكل أسماء الله ، أسماء أفعاله ، أو صفاته ، أو ذاته ، فما في الوجود إلا الله ، والأعيان معدومة في عين ماضهر فيها" (٣) .

(١) الفتوحات ٥٠٠/٢ ص ١٧ .

(٢) سورة الصافات : ١٨٠ .

(٣) الفتوحات ٥٤/٢ ص ١٤ .

(٦٥) وقال :

"فالعالم كله أسماؤه الحسنى وصفاته العليا ، فلا يزال الحق متجليا ظاهرا على الدوام لأبصار عباده فى صور مختلفة" (١)

(٦٦) وقال عن الحق :

"أنه عين كل منوعات بكل حكم من وجود أو عدم ، ووجوب وإمكان ومحال ، فما تم عين توصف بحكم إلا وهو ذلك العين" (٢)

(٦٧) وقال :

"فلم تزل الممكنات عند أهل الله من حيث أعيانهم موصوفين بالعدم ، ومن حيث أحكامهم لم يزالوا موصوفين بالوجود ، وهو الحق ، كما قال تعالى : "كنت سمعه وبصره" فى الخبر الصحيح ، فأثبت العين للعبد وجعل نفسه عين صفته ، التى هى عين وجوده عين صفة العبد ، فعين الممكن ثابتة غير موجودة ، والصفة موجودة ثابتة ، وهى عين واحدة ، ولو تكثرت بنسبها ، فإنها كثيرة فى النسب ، فهى سمع وبصر وغير هذين إلى جميع مافى العالم من القوى من ملك وبشر وجان ومعدن ونبات وحيوان ومكان وزمان ومحل ومعقول ومحسوس ، وماشم إلا هذا" (٣)

(٦٨) وقال :

"أن الإله من لا يتمين له نصيب ، فله الانمباء كلها ، ولما عُرف أن الإله حاز الانمباء كلها ، عرفوا أنه مسمى الله وكل شيء له نصيب فهو اسم من أسماء مسمى الله ، فالكل أسماؤه ، فكل اسم دليل على الهوية ، بل هو عينها ، ولهذا قال : { قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله

(١) الفتوحات ٤٠٥/٣ من ١٧ .

(٢) الفتوحات ٤٦٠/٣ من ١٦ .

(٣) التضمير يعود على صفة العبد التى هى عين وجود الحق .

(٤) الفتوحات ٢١٢/٣ من ٢٥ .

(٥) واو الجماعة يعود على أكابر العارفين .

(١) [الاسماء الحسنى] ، وهذا حكم كل اسم تدعونه . له الاسماء الحسنى ، قل اسماء العالم كله ، فالعالم كله فى المرتبة الحسنى" .^(٢)

(٦٩) وقال :

"ومن كونه (أى الحق) أنزل نفسه من منزل السر وأخفى مع شدة ظهوره بكونه صورة كل شيء ، وقال : { قل سموهم [علمنا أنه يريد الاخفاء ، فأخفيناه]"^(٣)
^(٤)

(٧٠) وقال :

"كما لا تفرق بين الله والرحمن ، كذلك لا تفرق بين العبد الحقيقى وبين ربه ، فعندما تراه تراه ، فلا ينكره الا من انكر الرحمن"^(٥) .

(٧١) وقال :

لكن منها (أى أسماء الله) ما أطلقها على نفسه ومنها ما لم يُطْلَق ، لكن جاء بلفظ فعل ، مثل "ومكر الله" و "سخر الله" و "أكيد كيذا" و "الله يستهزئ بهم" ، الذى اذا بُنِيَتْ من اللفظ اسم فاعل لم يمتنع . وكذلك الكنايات منها ، مثل "سراويل حقيكم الحر" ، وهو تعالى الواقى والناشب هنا السربال ، وشبه ذلك . ومنها الضمائر ، من المتكلم والغائب والمخاطب والعام ، مثل قول الله تعالى : { يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله }^(٦) فقد تسمى فى هذه الآية بكل ما يفتقر اليه ، فكل ما يفتقر اليه فهو اسم لله تعالى ، اذ لا فقر الا اليه ، وان لم يُطْلَق عليه لفظ من ذلك ، فلحن انما نعتبر المعانى التى تفيدنا المعلوم ، وأما التحجير فى

(١) سورة الاسراء : ١٠
(٢) الفتوحات ٨٩/٤ من ١٨ .
(٣) سورة الرعد : ٣٣
(٤) الفتوحات ٣٢٢/٤ من ١ .
(٥) الفتوحات ١١٩/٤ من ٢ .
(٦) سورة فاطر : ١٥

الاطلاق عليه ، سبحانه ، فذلك الى الله ، فما اقتصر عليه من
الانفاظ في الاطلاق اقتصرنا عليه ، فاننا لانسميه الا بما سمى
به نفسه ، ومما منع من ذلك منعناه ادبا مع الله ، فانما نحن
به وله " (١)

(٧٢) وقال :

"ان العالم مفتقر الى الاسباب بلاشك افتقارا ذاتيا ،
وأعظم الاسباب له سببية الحق ، ولاسببية للحق يفتقر العالم
اليها سوى الاسماء الالهية ، والاسماء الالهية كل اسم يفتقر
العالم اليه من عالم مثله أو عين الحق ، فهو الله لاغيره ،
ولذلك قال : { يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله ،
والله هو الغنى الحميد } (٢) ، ومعلوم أن لنا افتقارا من
بعيدنا لبعيدنا ، فاسماؤنا أسماء الله تعالى ، إذ اليه
الافتقار بلاشك ، وأعياننا في نفس الامر ظله لاغيره ، فهو
هوينا لاهويتنا " (٣)

(٧٣) وقال :

"العلی لنفسه الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به
جميع الامور الوجودية والنسب العدمية ، بحيث لايمكن ان
يفوته نعت منها ، وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا ، أو
مذمومة عرفا وعقلا وشرعا ، وليس ذلك الا لسمى الله تعالى
خامسة " (٤)

(٧٤) وقال :

"فهو الاول والآخر ، والظاهر والباطن ، فهو عين مظهر
وهو عين مابطن في حال ظهوره ، وماثم من يراه غيره ، وماثم
من يبطن عنه ، فهو ظاهر لنفسه ، باطن عنه ، وهو المسمى

(١) الفتوحات ١٩٦/٤ من ١٢ .

(٢) سورة فاطر : ١٥

(٣) فصوص الحكم من ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٤) فصوص الحكم من ٧٩ .

(١)
أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات" .

(٧٥) وقال :

"ان لهذا المسمى (يعنى الله) من حيث رجوع الامر كله اليه ، اسم كل مسمى يفتقر اليه من معدن ونبات وحيوان وانسان ، وقلك ، وملك ، وامثال ذلك مما ينطلق عليه اسم مخلوق أو مبدع ، فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى فى العالم ، مما له اثر فى الكون ، وماثم الا من له اثر فى الكون" (٢) .

(٧٦) وقال :

"الوجود كله حق ، فما ركع الراكع الا لحق وجودى ، باطنه عدم ، وهو عين المخلوق ، فان قلت فالراكع ، ايضا ، وجود ، قلنا : صدقت ، فان الاسماء الالهية التى تنسب الى الحق على مراتب فى النسبة ، بعضها يتوقف على بعض وبعضها لها المهيمنة على بعض ، وبعضها أعم تعلقا واكثر اثرا فى العالم من بعض ، والعالم كله مظاهر هذه الاسماء الالهية ، فيركع الاسم الذى هو تحت حيلة غيره من الاسماء للاسم الذى له المهيمنة عليه ، فيظهر ذلك فى الشخص الراكع ، فكان انحناء حق لحق ، الا ترى الاحاديث الواردة المحيطة بالفرج الالهى والتبشيش والنزول والتعجب والضحك ، أين هذه الصفات من ليس كمثله شئ ، ومن هو القاهر فوق عباده ، وامثال ذلك من صفات العظمة ، فمن ركع فبهذه الصفة ، فهى الراكعة ، ومن تعاضم فبتلك الصفة ، ايضا ، الالهية ، فهى العظيمة . (٣)
والراكمون من الاولياء على هذا الحد هو ركوعهم" .

(٧٧) وقال :

فلم يبق الا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول وماثم بائن

(١) فصوص الحكم ص ٧٧ .

(٢) الفتوحات ١٩٦/٤ ص ٣٢ .

(٣) الفتوحات ٢٣/٢ السطر الاخير ، ص ٣٤ .

(١) بذا جاء برهان العيان فما أرى بمعنى الا عينه ان أعيان
 (٧٨) وقال بعد أن أورد مذهبه في وحدة الوجود المبني على
 الجمع بين الالهيين ، ومشاهدة الكثرة في الوحدة والوحدة
 في الكثرة : "وهذا الذي استقر عليه قدمنا وثبت" .
 تلك هي أهم النصوص التي تدل ابن عربي بوحدة الوجود
 وهي مريحة تمام الراحة في تقرير هذه الوحدة ، فالكون
 عبارة عن وجود واحد لاغير ، وهو وجود الله الحق ، الذي هو
 المالم ، وما الكثرة المشاهدة الا كثرة أسمائه وصفاته ،
 التي هي اعتبارات ونسب وإضافات لذاته الواحدة ، فكما أن
 اسم العلیم والقدير والصريد والرحمن وغيرها من الأسماء هي
 اعتبارات ونسب لذاته كذلك أسماء أعيان العالم المتكثرة من
 ملك وفلك وحيوان ونبات وإنسان الخ ، كلها اعتبارات
 ونسب لذاته الواحدة ، وهذا يقتضي نفى الكثرة الحقيقية
 المشاهدة والحاكمها بعالم الوهم والخيال ، وهو ما حدث عليه
 ابن عربي ، وبإلغ في أعماله ، وأمعن في تقريره ، كما سبق
 الإشارة إليه ، عند الكلام على تأثيره بالسوفسطائية ،
 القائلين بنفى الحقائق . فالكثرة المشاهدة والمختلفة إنما
 هي كثرة واختلاف صور تجليات الذات الواحدة ، وهذا الاختلاف
 لا يقدح في وحدتها ، لأنه ليس حقيقيا ، بل اعتباريا لا وجود له
 في الواقع . وأقرب تموير لهذه الوحدة بتجلياتها ، تمويرها
 بالذات الواحدة حينما تظهر أمام مرآيا متعددة ومتفاوتة في
 الاستواء ، والتقمير والتعديب ، والطول والقصر ، والكبر
 والصغر ، والمقل والمد ، فلا شك في أن صور تجليات الذات في
 المرآيا تختلف وتكثر ، مع أن هذا التكرار والاختلاف غير

(١) فصوص الحكم ص ٩٣ .

(٢) الفتوحات ٦٠٥/٢ ص ١١ .

قادر في وحدة الذات . وصورته ، أيضا ، صورة البحر ، فهو واحد من حيث ذاته ، متكرر بأصواجه ، وهذه الكثرة لا تنفج في وحدته ^(١) . وكما أن التكرر غير قادر في الوحدة ، كذلك هو غير قادر في قدم هذه الذات ، لأن تلك الكثرة ، الممثلة بظهور تجليات الذات الواحدة في المجال المتعددة ، وبأمواج البحر ، لا تعدو عن كونها اعتبارات وشئون لهذه الذات الواحدة ، فحدوثها غير قادر في قدمها .

وقبل أن أورد نصوص ابن عربي التي يفهم من ظاهرها موافقته لعقيدة أهل السنة والجماعة في اعتقاد ثنائية الوجود ، خالق ومخلوق ، رب وعبد ، ونفي الحلول والاتحاد ، لابد من ذكر ملخص مذهب في مدور العالم عن الحق ، أو نظام تجلي الواحد ، أو ظهور الكثرة عن الذات الواحدة ، أو تكرر الوحدة ، كلها مسميات لمدلول واحد ، لابد من القاء الضوء على مذهب هذا ، إذ هو مفتاح فهم فلسفته الموفية .

مدور العالم (تكرر الواحد) :

إذا كان مذهب أهل السنة والجماعة ، وهم المواد الأعظم من المسلمين ، وغيرهم من الطوائف والفرق الإسلامية كالمتزلة ، والجممية ، والمجسمة ، والرافضة ، والخوارج ، والفلاسفة ، اعتقاد ثنائية الوجود ، خالق ومخلوق ، موجد وموجد ، واجب الوجود لذاته وممكنه - مع مخالفة بعضهم ، وهم الفلاسفة ، في إيجاده عن عدم ، فإنهم يذهبون إلى قدم الممكن ، وهو العالم ، وأنه واجب الوجود بغيره - فإن ابن عربي لا يدين بهذه الثنائية إطلاقا ، إذ ليس هناك خالق مختار يرجح أحد مقدوريه بإرادة حرة ، وليس هناك مخلوق عن عدم ، أبدعه الخالق وكونه ، في زمن معين ، بعد أن لم يكن ، ليس هناك ممكن الوجود ترجح وجوده على عدمه عن قدرة وإرادة

(١) أنظر : رسالة في وحدة الوجود لابن كمال باشا ، ورقة ١.

مختارة - حتى وإن أشار ابن عربى ، فى بعض نمومه ، كما سيأتى ، الى اثبات الممكن ، فإن له فيه مصطلحا خاصا ، يعنى به الأعيان الثابتة ، التى لها الثبوت فى العدم والقدم ، وهو المسمى بالفيز الأقدم - ليس عند ابن عربى شئ من هذا ، إذ الوجود عنده واحد ، لم يزل ولا يزال على أحديته وإن تكثرت مظاهره وصوره ، إذ ماهى فى الحقيقة الا صور وتجليات ، وفيوضات لتلك الذات الواحدة ، أو على وجه الدقة مظاهر تجليات أسمائه الحسنى ، التى هى نسب واعتبارات لذاته . وأسماء هذه الحقيقة الواحدة وصفاتها هى التى تتمرف فى شئون هذا الواحد ، فبتقابلها واختلافها وتغادها تحدث الأحكام والظواهر والأفعال المتعددة التى لانهاية لها . وسوف تحظى هذه المسألة ، أعنى نظام ظهور الأفعال والأحكام فى العالم ، بشئ من التفصيل ، عند الحديث عن رايه فى أفعال المبدأ .

هذا مذهب ابن عربى فى حقيقة الوجود اجمالا ، أما تفصيل هذا المذهب ، أعنى ظهور الكثرة عن الواحد ، أو بالأحرى تكثر الذات الواحدة ، فهو أن لذات الحق^(١) تبارك وتعالى اعتبارين :

الاعتبار الأول : وهو المسمى بالأحادية ، ويسميه ابن عربى أحدية المين وأحادية الاحد والأحادية الذاتية . والأحادية عبارة عن مجلى الذات المحفة المرفقة المجردة عن الاعتبارات وهى ملاحظة الذات من حيث هى هى بقطع النظر عن ملاحظة الأسماء والمفات ، إذ فى هذا التعيين والاعتبار ليس للأسماء ولاالمفات أى ظهور ، وبمعنى آخر أنه متى ماكانت الذات خالصة عن

(١) لأريد من إطلاق هذا اللفظ مدلوله الحقيقى ، لأنه قد تقدمت الإشارة الى أن القول بوحدة الوجود يقتضى حصر الوجود فى العالم ، لكنه من قبيل التجوز لتقريب الصورة ، وهذا جارى فى كل مايرد ذكره عن هذا المذهب فليلاحظ .

الظهور فى المظاهر ، ولوحظ فيها تجردها عن مظاهرها التى
هى الاسماء والصفات ، سميت الذات بالاحدية .

والاعتبار الثانى : وهو المسمى بالواحدية ، ويسميه
ابن عربى أحدية الكثرة ، وهو عبارة عن مجلى الذات مع اعتبار^(١)
وملاحظة الاسماء والصفات ، أى ظهور الذات فى المظاهر
الاسمائية والصفاتية ، وفى هذا المجلى والمرتبة تنزل
الذات المحضة من اعتبارها الاول ، وهو اعتبار تجردها
ومرفتها ، الى مرتبة الواحدية (أحدية الكثرة) ، أى الى
مرتبة قبول الاسماء والصفات ، فهى فى هذه المرتبة ليست
محضة ومجردة ، بل مع ملاحظة اعتباراتها ونسبها .^(٢)

قال ابن عربى : "أحدية الله من حيث الاسماء الالهية
التى تطلبنا أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث الغنى عنا
وعن الاسماء أحدية المين ، وكلاهما يطلق عليه الاسم الاحد"^(٣) .
وقال : "وجود الحق كانت الكثرة له ، وتعداد الاسماء
إنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذى يطلب بنشاته
حقائق الاسماء الالهية . فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة ،
وقد كان أحدى المين من حيث ذاته كالجواهر الميولانى أحدى
المين من حيث ذاته ، كثير بالصور الظاهرة فيه"^(٤) .
وقال : "اعلم أن الله من حيث نفسه له أحدية الاحد ،
ومن حيث أسماؤه له أحدية الكثرة"^(٥) .

(١) كما يسميها ابن عربى أيضا : أحدية التمييز ، وأحدية
الاسماء وأحدية الجمع . أنظر : المعجم الموفى ص ١١٦٥
ومابعدا .

(٢) أنظر تفصيل هذين الاعتبارين فى : الدرة الفاخرة ص
٢٠٨، ٢٠٧ ، الانسان الكامل ٤٢/١ ومابعدا ، شفاء السائل
ص ٥١ ، التمريضات ص ١٢، ١١ ، روض التعريف ٥٨٤/٢
ومابعدا ، كشاف املاحات القننون ١٤٦٣/٦ ومابعدا
(طبعة خياط) ، املاحات الصوفية للقاشانى ص ١٥٦، ١٥٥ .

(٣) فصوص الحكم ص ١٠٥ .

(٤) الفصوص ص ٢٠٠ .

(٥) الفتوحات ٤٦٥/٣ ص ٣ .

وفى هذا المجلى ، أعنى مرتبة الواحدية ، تظهر الذات بأسمائها وصفاتها على صورة فيضين ، أحدهما متقدم على الآخر فى منطق النظام ، لافى الواقع ، وهو تجلى الغيب ، أو الفيض الاقدس وهو المرموز اليه بالاسمين الاول والباطن . والتجلى الآخر تجلى الشهادة ، أو الفيض المقدس ، المرموز اليه ايضا بالاسمين الآخر والظاهر ، فالتجلى الغيبى مقتضى اسمه الاول والباطن ، والتجلى الشهودى مقتضى اسمه الآخر والظاهر ، وهما اعتباران وشانان للذات الواحدة .

واليك تكميل هذين الفيضين :

(١)

الفيض الاقدس :

عبارة عن تجلى الذات لنفسها فى نفسها بالقوة فى مور جميع الممكنات ، وهذا التجلى عقلى لوجود له فى عالم الحس

(١) الفيض الاقدس هو المسمى بالحقيقة المحمدية أو الانسان الكامل ، أو العقل الاول ، أو القلم الاعلى ، أو حقيقة الحقائق ، أو الحق المخلوق به ، أو حضرة العماء ، الخ ، كلها مسميات لمدلول واحد ، وهو تعيين الحق وتجليه فى صور الكثرة المشهودة بالقوة ، والممكنات المتكثرة بالقوة فى هذا الفيض تسمى بالاعيان الثابتة ووجودها ذهنى خيالى ، كما سيأتى ذكره ، فالفيض الاقدس هو بعينه الحقيقة المحمدية التى سبق الإشارة اليها عند الحديث عن تآثر ابن عربى بالفلسفة ، لكنى لم أقتل على أى نص لابن عربى فى التمرريح بذلك ، الا أنه يفهم ذلك من مجموع بعض عباراته ، إذ ذكر فى بعضها أن العماء هو بعينه الحق المخلوق به ، الذى هو بعينه الحقيقة المحمدية ، كما ذكر فى مواضع أخرى أن العماء هو حضرة الاعيان الثابتة ، أو عالم الثبوت ، الذى هو الفيض الاقدس ، فيفهم من مجموع هذه النصوص أن الفيض الاقدس هو بعينه الحقيقة المحمدية .

لادراك هذه الجزئية أنظر : المعجم المصوفى ص ٨٢٠ وما بعدها ، التنبيهات : ورقة ٦٦ .

وقد سبق أن أشرت ، عند الحديث عن تآثر ابن عربى بمذهب أفلوطين فى مدور العالم ، أو أتباعه من فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا ، أن ابن عربى وافق هذه الفلسفة فى القول بالعقل الكلى المتوسط بين الواحد (الله) والكثير (العالم) ، غير أن ما ينفى أن يشار اليه هنا أن هناك فرق فى طبيعة هذا المتوسط ، فعند أفلوطين وأتباعه هو موجود حقيقى صادر بالفعل عن الواحد ، يحوى أعيان الممكنات بصورة كلية ، والصادر عن هذا المتوسط أعيان لها وجود بالفعل . أما عند ابن عربى فليس كذلك ، بل هو تعيين من تعيينات الحق ، وهو تعيين اعتبارى عقلى محض ، أى عدمى لاحقيقة له ، أى أن =

والشهادة ، اذ هو التجلى فى المور العقلية للموجودات او بالاحرى هو التجلى فى عالم الماهيات العقلية . وهو تجلى بالقوة بحيث يظهر ويتميز حد وحصة كل ممكن عن غيره فى العقل والعلم لافى الواقع ، وأن ماسيظهر فى الواقع الشهودى لن يكون الا صورة مطابقة لما كان عليه فى الفيض الاقدس . ويمكن أن نشبه تجلى الذات بالقوة فى صور الممكنات بالمجينة ، فعلى مشتملة بالقوة على المور والاشكال التى ستظهر بالفعل عنها ، واذا كانت هذه المور والاشكال متميزة فى علم مانعها ، فانها لن تخرج بالفعل الا على تلك الصورة المرسومة لها . وصورته ، أيضا ، صورة نفس الانسان ، اذ هو مشتمل بالقوة على الحروف والاصوات التى ستظهر عنه بالفعل . ويصوره ابن عربى بالصورة التى ترسم فى ذهن المهندس منذ ارادته ابراز ما اخترعه ، فان التصور العقلى الذهنى لما سوف يوجد سابق على وجوده ، ولن يكون وجوده الا على صورته التى كانت فى ذهن موجدته .^(١)

فهذا الفيض هو اول تعين من تعينى الواحدية ، او احدىة الكثرة فعلى كثرة باطنية فيبينة عقلية ، وهذه الممكنات فى هذا التعين يطلق عليها ابن عربى "الاميان الثابتة" ، وهو متى ما اطلق هذا الاسم فانه لايعنى به سوى ما ذكر ، وكذا متى ما اطلق لفظ الممكنات فى حال عدمها ، فانه لايريد بالممكنات ما هو المتعارف عليه بين المتكلمين

= هذا المتوسط هو الحق بعينه ، لم يحمل له اى تفير حقيقى ، بل تفيره فى هذه المرتبة ، مرتبة المتوسط (الحقيقة المحمدية) ، تفير اعتبارى محض ، وكذا الصادر عن هذا المتوسط ليس الا تكثر شهودى مدمى ، وهو المسمى بالتعين او التجلى الشهودى ، وسوف يتضح فيما بعد ، عند الحديث عن الفيض المقدس ، أن هذا التجلى الشهودى الفاض ، ان صح التعبير ، عن الحقيقة المحمدية ، ليس الا تعين من تعينات الحق الاعتبارية ، التى لانميب لها فى التحقق الخارجى أيضا .
(١) أنظر : الفتوحات ٦٢/٢ ص ٤ .

والفلاسفة من أن الممكن هو ما اقتضى ذاته أن لا يقتضى شيئا
 من الوجود والمعدم ، وهو الذى يقتضى ترجع أحد طرفيه على
 الآخر وجود مرجح ، بل انه يريد بمصطلح "الاعيان الثابتة"
 "الممكنات فى حال عدمها" ما أشرت اليه فى الفيض الاقدس ، من
 انه تجلى الحق لنفسه بنفسه بالقوة فى صور ما سيظهر منه
 بالفعل فى الواقع اليهودى المحسوس ، ويسمى هذا التجلى
 بالممكنات او الاعيان الثابتة ، وليست هى غير الحق ، اذ هى
 تعين من تعيناته .

ومما يدل على أن ابن عربى لم يرد بالممكنات (الاعيان الشاحبة) ماهو عند المتكلمين والفلاسفة ، تصريحه بقدم هذه الاعيان ومساوقتها فى وجودها لوجود الحق ، وهو قطعاً لا يريد بها سوى كونها تكثر الذات بالقوة ، أى ظهور الذات الواحدة بمظاهرها المتعددة بالقوة .

قال ابن عربى : " ان لها (اى الممكنات) اعيانا ثابتة
(٣)
للموجودة مساوقة لواجب الوجود فى الازل " .

وقال : "ما ثم من وجوده واجب لذاته غير الحق ، والممكن واجب الوجود به ، لانه مظهره ، وهو ظاهر به ، واليمين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيما قاتم هذا الظهور والظاهر بالامكان ، حكم عليه به عين المظهر ، الذي هو الممكن ، فاندرج الممكن في واجب الوجود لذاته عينا ، واندرج الواجب الوجود لذاته في الممكن حكما " .^(٤)

(١) انظر : التعريفات ص ٢٤٩ .

(٢) ذهب ابن تيمية الى أن ابن عربي يذهب الى التفريق بين الوجود والثبوت ، وأن الخالق هو المخلوق في مرتبة الوجود وغيره ومواه في مرتبة الثبوت .
أنظر : مجموعة الرسائل ١٨٠/١ ، ٢٢/٤ .

والحق أن مرتبة الشبوت تعين من تعيينات الحق وشأن من
شؤنه وسوف تأتي فهو في الدلالة على ذلك .

(٢) الفتوحات ١٢٩/٢ ص ٦ من أسفل .

(٤) الفتوحات ٥٦/٢ ص ١٦ .

وقال عند حديثه عن أول أسماء الحق وهو "الواحد الاحد" "ان الاسماء عبارة عن نسب ، فما نسبة هذا الاسم الاول ، ولا أثر له منه يطلبه ؟ قلنا : أما النسبة التي أوجبت له هذا الاسم فمعلومة ، وذلك أن في مقابلة وجوده أعيانا شابتة لا وجود لها الا بطريق الاستفادة من وجود الحق ، فتحكون مظاهره في ذلك الاتصاف بالوجود ، وهي أعيان لذاتها ، ماهي أعيان لموجب ولا لعل ، كما أن وجود الحق لذاته لالعة ، وكما هو الغنى لله تعالى على الإطلاق فالغنى لهذه الأعيان على الإطلاق الى هذا الغنى الواجب الغنى بذاته لذاته ، وهذه الأعيان وإن كانت بهذه المشابة ، فمنها أمثال وغير أمثال ، متميزة بامر ، وغير متميزة بامر يقع فيه الاشتراك ، فلا يصح على عين منها اسم الواحد الاحد ، لوجود الاشتراك والمثلية ، فلهذا سمينا هذه الذات الغنية على الإطلاق بالواحد الاحد ، لأنه لا موجود الا هي ، فهي عين الوجود في نفسها وفي مظاهرها ، وهذه نسبة لامن أثر ، إذ لا أثر لها في كون الأعيان الممكنات (١) (٢) (٣) أعيانا ، ولا في امكانها " .

وقال : "اعلم أن الله تعالى لما أوجد الأشياء عن اصل هو عينه ، وصف نفسه بأنه مع كل شيء حيث كان ذلك الشيء" (٤) .

وقال : "عين العبد شبوتية ، ما برحت من أمليها ولا خرجت من معدنها ، ولكن كساها الحق حلة وجوده ، فعينها باطن وجوده ، ووجودها عين موجدتها ، فما ظهر الا الحق لاغيره ، (٥)

(١) الظاهر من سياق الكلام أن اسم الإشارة يعود على مظاهر الذات في قوله "مظاهرها" .

(٢) ان عطفنا قوله "ولا في امكانها" على قوله "ولا أثر لها" صار المعنى أن الذات لا أثر لها ولا في امكانها كون الأعيان الممكنات أعيانا ، هذا رأي ، والرأي الآخر ، وهو الأوجه ، عطفه على قوله "أعيانا" ، ويكون المعنى أن لا أثر للذات لا في كون الأعيان الممكنة أعيانا ولا في كونها ممكنة . وهذا يقطع مع ما مضى من كلامه أن للممكن عنده مصطلح خاص بخلاف ما عليه المتكلمون والفلاسفة .

(٣) الفتوحات ٥٧/٢ ص ١٤ .

(٤) الفتوحات ٣٧٠/٣ ص ١٨ .

(٥) أي عين العين الشابتة للعبد باطن وجود الحق ، ووجودها في الظاهر عين موجدتها .

(١) وعين العبد باق على أمه " .

وقال عن حديث "كنت كنزا مخفيا" : "ففى قوله كنت كنزا
(٢)
اشبات الاعيان الشابتة " .

فهذه الخموص تدل دلالة قاطعة على أنه لا يريد بمصطلح
الممكن ما عليه المتكلمون والفلاسفة ، بل يريد به أنه تعين
من تعيينات الذات وفيضه الازلى الدائم ، فالممكن عند ابن
عربى ينقسم قسمين : أحدهما ثبوتى ، وهو ما يسمى بالاعيان
الشابتة ، والفيض الاقدس ، والآخر شهودى ، وهو الفيض المقدس
الآتى ذكره .

وهنا لابد من التساؤل من أنه اذا لم يكن المراد من
الممكن عند ابن عربى الا ماذكر ، فلماذا يطلق عليه هذا
الاسم ، الذى هو بعيد كل البعد عن مدلوله الممطلح
والمتمعارف عليه ، والمشهور ، بين المتكلمين والفلاسفة ؟
وسوف أرجىء الاجابة على هذا السؤال بعد بيان الفيض المقدس .
ونظرية الاعيان الشابتة عند ابن عربى شبيهة فى امل
فكرتها بالمثل الاقلاطونية ، لكن على الرغم من ذلك التشابه
تختلف عنها اختلافا جوهريا ، فالاعيان الشابتة تشبه المثل
فى أنها أمور معقولة شابتة فى العلم الالهى ، وانها أمور
ومبادئ للموجودات الخارجية المحسوسة . ولكنها تختلف عنها
من وجهين :

الاول : أن الاعيان الشابتة ليست مورا أو معانى كلية
كالمثل الاقلاطونية ، بل هى مور جزئية لكل ما يقابله فى
العالم المحسوس من جزئيات .

الثانى : أن الاعيان الشابتة تعيينات وتجليات فى ذات
الواحد الحق ، أما فى المثل الاقلاطونية فهى حقائق وماهيات

(١) الفتوحات ٤/٢ السطر الاخير ، ص ٥ .

(٢) الفتوحات ٢٣٢/٢ ص ١٢ .

(١)

منفصلة عن واجب الوجود .

الفيض المقدس :

قد سبق أن الفيض الاقدس هو تجلى الذات بنفسها لنفسها
فى صور اعيان الممكنات أو ماهياتها المعقولة ، الذهنية ،
التي لا وجود لها فى الخارج ، وهو التجلى بالقوة ، أما
الفيض المقدس ، وهو التجلى الشهودى أو الوجودى ، فهو ظهور
الحق فى صور اعيان الممكنات بالفعل ، أى بحيث يكون لها
شهود فى الخارج ، أو هو ظهور الاعيان الثابتة من عالم
المعقول الى العالم المشهور المحسوس ، أو هو ظهور
ما بالقوة بالفعل . وسوف يظهر الحق فى هذا التجلى (الفيض
المقدس) فى الخارج على صورة ما كان عليه فى الفيض الاقدس ،
ولن يكون ظهوره فى الخارج ، أبداً ، على خلاف مارسه هذا
الفيض الاقدس .

وتسمى الممكنات فى هذا الفيض بالممكنات الشهودية ،
أو الوجودية ، كما كانت تسمى فى الفيض الاقدس بالاعيان أو
الممكنات الثبوتية .

والفيض المقدس هذا فىض دائم لا ينقطع أبداً ، يتجدد مع
الانفاس ، وهو لا يبقى زمانين ، بل يتجدد فى كل لحظة وزمان ،
كالأمراض عند الأشاعرة لا تبقى زمانين ، كما أن هذا التجلى أو
الفيض ، تختلف صورته من شخص الى آخر ، ولا يمكن أن تتشابه
صور التجليات أبداً ، وكما أنها تختلف فى الذات والاعيان ،
كذلك هى تختلف فى الأزمان ، فمع تجدد هذا التجلى كل لحظة
على العين الواحدة إلا أنه تختلف صور هذا التجلى فى كل
لحظة عن اللحظة التى قبلها وعن التى بعدها .

(١) أنظر : ابن عربى الكتاب التذكارى ص ٢١٩ ، نقلا عن
المعجم الموقى ص ٨٢٧ ، وقد سبق وأن أشرت الى المثل
الافلاطونية عند الحديث عن تأثر ابن عربى بمذهب
المعتزلة .

وهكذا بعد أن كان تكثر الواحد معقولا في تعين الفيض
الاقديس أصبح مشهورا في هذا الفيض ، لكنها كثرة نسب
واعتبارات لأنها أسماؤه وصفاته ، وهي اعتبارات لذاته ،
والاعتبارات أمور عدمية لا تحقق لها في الخارج ، فالكثرة
شهودية عدمية لأن شهودها أمر عقلي ، حكم به العقل والوهم
والخيال ، لانميب له في التحقق الخارجى .^(١)

وهذه طائفة من نمومه حول هذا الفيض :

قال ابن عربى : "ومن شأن الحكم الالهى انه ماسوى محلا ،
الا ويقبل روحا الهيا ، عبر عنه بالنفخ فيه ، وماهو الاحمول
الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلى
الدائم ، الذى لم يزل ولايزال . ومابقى الا قابل ، والقابل
لا يكون الا من فيفه الاقدس " .^(٢)

وقال : "وهو سبحانه لايتجلى لشخص فى صورة واحدة مرتين
ولالشخصين فى صورة واحدة " .^(٣)

واستدل بقوله تعالى : { بل هم فى لبس من خلق جديد } .^(٤)
على أن المراد بالخلق الجديد ، التجلى الدائم
والمتجدد ، حيث قال : "فعين كل شخص يتجدد فى كل نفس لابد من
ذلك " .^(٥)

وسبب هذا التجدد الدائم فى الفيض المقدس ، حتى يحفظ
الحق عليها صورها ، وحفظه لها حفظ لنفسه ولملكه ، قال ابن
عربى : "لو لم يحفظنا (أى الحق) ، ما حفظ ملكه عليه ، وزال
عنه حكم اسم الملك " .^(٦)

(١) أنظر تفصيل هذين الفيضين فى : تعليقات عفيفى على
القصوص من ١٤٥، ٩، ٨ ، اصطلاحات الصوفية للقاشانى ص ١٥٦ ،
جواهر النصوص ٢٠/١ ، شرح الجامى على القصوص ٢١/١ ،
المعجم الصوفى من ٨٨٩ ومابعدها ، رسالة المسائل : ورقة
٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٢) قصوص الحكم من ٤٩ ، وانظر أيضا من ١٢٠ .

(٣) الفتوحات ١٧٨/٣ من ٢٢ .

(٤) سورة ق : ١٥ .

(٥) الفتوحات ٣٢٠/٤ من ٥ ، وانظر القصوص من ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٦) الفتوحات ٤٤٣/٤ من ١٢ .

وقال عن الحق : "فهو بديع كل شيء ، وليس الابداع سوى الوجه الخاص الذى له فى كل شيء ، وبه يمتاز عن سائر الاشياء ، فهو على غير مثال وجودى ، الا أنه على مثال نفسه وعينه ، من حيث أنه مظهر عينه فى الوجود الا بحكم عينه فى الشبوت من غير زيادة ولانقصان " (١) .

واذ وقد بينا الفيض المقدس ، لابد من الإشارة الى ناحية مهمة منه ، وهو أنه هل يتجلى الحق فى هذا الفيض فى صور (أعيان) الأعيان الثابتة فى الفيض الاقدس ، أم أنه يتجلى فى أحكامها وصفاتها ، وبمعنى أدق ، أن الموجود أو المظهر فى الخارج هل هو ذوات وأعيان الأعيان الثابتة ، أم أحكامها وصفاتها ؟ وهذه مسألة حرس ابن عربى على توضيحها وتجليتها . فهو يذهب الى أن الحق تجلى فى أحكام وصفات الأعيان الثابتة ، لا فى صورها وأعيانها . وإن الأعيان الثابتة من حيث ذواتها وأعيانها ما شئت ولن تضم رائحة الوجود .

واليك كلامه :

قال ابن عربى : "فإنهم (أى أكابر العلماء) قد علموا أن الوجود ليس إلا الله بصور أحكام الأعيان الثابتة الممكنات " (٢) .

وقال : "فإنك من حيث صفاتك مدين الحق لصفته ، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة التى اتخذها الله مظهراً أظهر نفسه فيها لنفسه " (٣) .

وقال : "فلم تزل الممكنات ، عند أهل الله ، من حيث أعيانهم موصوفين بالمعدم ، ومن حيث أحكامهم لم يزالوا موصوفين بالوجود وهو الحق ، كما قال تعالى : "كنت سمعه

(١) الفتوحات ٣١٥/٤ ص ٨ .

(٢) الفتوحات ٥٤٣/٢ ص ٢٧ .

(٣) الفتوحات ٥١٣/٢ ص ٢٤ .

وبصره " فى الخبر الصحيح ، فاثبت العين للعبد وجعل نفسه عين مفتحة ، التى هى عين وجوده عين صفة العبد ، فعين الممكن ثابتة غير موجودة ، والصفة موجودة ثابتة ، وهى عين واحدة ، ولو تكثرت بنسبها ، فأنها كثيرة فى النسب ، فهى سمع وبصر وغير هذين الى جميع ما فى العالم من القوى من ملك وبشر وجان ومعدن ونبات وحيوان ومكان وزمان ومحل معقول ومحسوس ، وما ثم الا هذا" ^(١) .

وقال : "ليس احكام الممكنات سوى الصور الظاهرة فى الوجود الحق" ^(٢) .

وقال : "وهو (اى الحق) من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات هى العملية لذاتها ، وليست الا هو ، فهو الملقى لاملو اضافة ، لان الاعيان التى لها العدم ، الثابتة فيه ، ما شئت راضية من الوجود ، فهى على حالها مع تعداد الصور فى الموجودات ، والعين واحدة من المجموع فى المجموع فوجود الكثرة فى الاسماء ، وهى النسب ، وهى امور عدمية ، وليس الا العين الذى هو الذات" ^(٣) .

وقال : "ان الممكنات على املها من العدم ، وليس وجود الا وجود الحق بمرور احوال ما هى عليه الممكنات فى انفسها واعيانها" ^(٤) .

فهذه النصوص تفيد ان التجلى فى الاحكام والمفات لافى الاعيان والصور . وان التكثر المشاهد والمحسوس ليس الا مجسومة اعراض واحكام هى بيمينها وجود الحق المتجلى بها ، فلم تعدو حقائق العالم سوى اعراض وصفات واحكام غير قائمة بنفسها ، ومعلوم ان الاحكام والمفات امور عدمية لاوجود لها

(١) الفتوحات ٢١٢/٣ ص ٢٥ .
 (٢) الفتوحات ١٩٦/٤ ص ١٠ .
 (٣) الغموس ص ٧٦ .
 (٤) فصوص الحكم ص ٩٦ .

فى الخارج ، بل هى أمور عقلية ذهنية ، فاذن هذا التكثر المشهود غير حقيقى لا تتحقق له الا فى العقل والخيال . وهذا يعنى ان تعين الحق فى مجلى الواحدية المتقدم ذكره ، وهو تعين التكثر ، تعين اعتبارى ، عقلى محض ، ان ليس هناك تكثر فى الواقع ، بل هو سفطة عقلية ذهنية خيالية .

وماهنا سؤال ، وهو لماذا يحرص ابن عربى على أن يجعل تجلى الحق فى أحكام وصفات الاعميان الشاذة لافى اعيانها وذواتها ؟ وهل هناك فارق حقيقى بين التجليين ؟

والجواب : أن الحق لو تجلى فى اعيان الممكنات - وان كانت هذه الممكنات عينه لانها تجلياته سواء بالقوة او بالفعل - لاستلزم تعدد الذوات والاعميان الموجودة فى الخارج خاصة وان لفظ الممكن يطبع فى ذهن سامعه مراده على ما هو عند المتكلمين او الفلاسفة من كونها مفارقة لواجب الوجود بنفسه فالقول بان الحق ظهر فى أحكامها وصفاتها ، وأما هى من حيث اعيانها وذواتها مازالت فى حال العدم لم تهم رائحة الوجود يدفع هذا التعدد العينى الحقيقى ، لأن الأحكام والصفات أمراض ، تحتاج الى مقوم يقومها ، وليس الا الحق ، وتقويم الحق لها فى تجليه بها . والأعراض عند ابن عربى أمور عدمية لوجودية ، لانها اعتبارات ونسب للذات .

واذا تعددت الأعيان فى الخارج ، كان الحاصل أحد أمرين إما أن يكون تعدد الأنبياء والسوى ، فيلزم ثنائية الكون واجب الوجود بنفسه وممكن الوجود ، هذا اذا جعلنا الأعيان الشاذة مفارقة للحق حقيقة وابن عربى لا يقول بهذه الثنائية اطلاقا ، ان ليست الممكنات (الاعميان الشاذة) الا تعين من تعيناته واعتبار من اعتبارات ذاته

واما أن يكون هذا التعدد تعدد وانقسام الكل الى أجزاء ، ومجموعها هو الحق ، فيكون الحق عندها كلا ، وابن

عربى لايقول بهذا أيضا ، كما سيأتى بيانه . فحتى يتفادى ابن عربى كل هذا ، وحتى يتحاشى كل ما من شأنه أن يחדش فى وحدة الوجود ، ولو لفظا ، جعل تجلى الحق فى المصاع والاحكام ، لاقى الذوات والاعيان .

فابن عربى أثر هذا المصطلح (التجلى فى الاحكام) حتى يتوصل الى نفس الكثرة نغيا تاما ، ويقطع السبل على كل من ظن أن هناك أعيانا وذوات غير عين الحق وذاته .

ويمكن أن يجاب ، أيضا ، أن ابن عربى يذهب الى أن الأعيان الموجودة فى الخارج ليست أعيانا فى حقيقتها ، أى بمعنى أنها ليست موجودات قائمة بنفسها ، بل هى مجموعة أعراض مجتمعة فى الوجود ، ويستدل على هذا الأمر بأن مقتضى حدود الأشياء أن لا تظهر الأعيان والذوات من حيث هى فى الوجود ، بل تظهر أعراضا مجتمعة فحسب ، لأنك اذا عرفت أى شئ جعلت قيود حده مجموعة أعراض ، فاذا عرفت الانسان مثلا بأنه حيوان ناطق ، فقيود تعريفه عبارة عن أعراض ، لأن الحيوانية والناطقية عرفان ، وكذا لو عرفت الجوهر الفرد مثلا وقلت : "هو الشئ" ، الموجود ، القائم بنفسه ، المتحيز الفرد ، القابل للأعراض" ، فقيود هذا الحد كلها أعراض مجتمعة تالف منها شئ يسمى بالجوهر الفرد . وهكذا لو عرفت وحديت كل ما فى الوجود من أشياء ، لابد أن تكون قيود حدودها مجموعة أعراض ، واذا كان الأمر كذلك فهذا يدل على أن العالم بأسره مجموعة أعراض غير قائمة بنفسها ، فليس هناك أعيان وذوات قائمة بنفسها ، بل هى أعراض تطلب محلا تقوم به أو مقوما يقومها وليس هناك الا الحق سبحانه وتعالى .

وبهذا الدليل ألزم ابن عربى المتكلمين المتناقض عندما ادعوا وجود موجودات قائمة بنفسها وهى الجواهر والأجسام ، مع أنهم اذا حدودها حدودها بمجموعة أعراض ، فكيف يتصور مما

(١)

لا قيام له بنفسه أن يوجد ماله قيام في نفسه ؟!

فقد ثبت بهذا أن حدود الأشياء تقتضي من ذاتها أن لا تكون لها أعيان وذوات قائمة بنفسها موجودة في الخارج ، بل الموجود في الخارج مجموعة أعراض مجتمعة تسمى العالم محتاجة إلى مقوم تظهر وتقوم به وإذا كان الحق هو المقوم لها ، فليس هذا التقوم عند ابن عربي إلا أن يظهر الحق ويتجلى في هذه الأعراض ، بحيث تكون هي هو ، وهو هي .

وإذا كان من الأعراض ماله وجود عند المتكلمين والفلاسفة ، فليس الأمر كذلك عند ابن عربي ، بل الأعراض عنده أمور مدمية لأنها نسب واعتبارات وإضافات للذات . فالتكثر المشاهد تكثر موهوم ، لأنه تكثر أعراض وصفات الواحد ، ولأنها نسب واعتبارات فهي معدومة وإن كانت مشهودة . وتكثر أعراض الذات الواحدة هو المعبر عنه بتكثر الأحكام ، أو التجلي في الأحكام والصفات . وبهذا يظهر سبب حزن ابن عربي على جعل تجلي الحق في الأحكام والصفات لدى الأعيان والذوات . أما الشق الآخر من السؤال ، فجوابه أن الفارق بين التجليين ، عند من يقول بوحدة الوجود ، فارق لفظي وصوري ، ذلك أن القائل بوحدة الوجود ، سواء جعل تجلي الحق بنفسه لنفسه في صور أعيان الممكنات أو جعل التجلي في أحكامها ، يلزمه حصر الوجود كله في حقيقة واحدة ونفي وجود غيره . لأن من يقول أن ذات "زيد" مثلا عبارة عن كحلة من الأعراض هي بعينها تجليات الحق ، لا يختلف في شيء في الحقيقة والواقع ممن يقول بأن لزيد عينا وصفات هي عين الحق المتجلي بها ومفاته ، فبالأول أثبت وجود زيد لكن جعله مجموعة أعراض ، والآخر جعله عينا وذاتا قائمة بنفسها ، مع اتفاقهما على أن

(١) انظر رأي ابن عربي في : الغصون ص ١٢٥ ، الفتوحات ٣٩٧/٣ ص ٢٠ .

هذه الكتلة ، أعنى جثة زيد الموجودة فى الخارج ، هى
بمعناها ذات الحق سبحانه وتعالى ، فلفارق بين التجليين ،
كما هو فى الواقع ، الا فى التسمية والاصطلاح . وابن عربى
بنفسه يؤكد هذا الامر ، وأنه ليس ثمة فارق بين التجليين فى
الواقع ، لكنه مع ذلك اختار القول بالتجلى بالاحكام
ليتحاشى كل مامن شأنه أن يخذش ، ولو لفظاً ، فى وحدة
الوجود ، فيفهم منه ثنائية الكون ، وتعدد الاعيان ، كما مر .
ومن جملة كلامه الذى ينس فيه على نفسى الفارق بين
التجليين قوله :

"واعلم أن من الماحين من يمحو بربه ، ومنهم من يمحو
بنفسه ، والماحى بربه لا يخاطب فى محوه الا ربه ، ولا يسمع الا
منه ، فلا يقع له عين الاعلى ربه فى جميع الموجودات ، وهو
على احد مقامين : اما أن يكون يرى الحق من وراء حجاب
الاشياء ، بطريق الاحاطة ، مثل قوله : "والله من ورائهم
محيط" ، واما أن يرى الحق عين الاشياء ، وهنا ينقسم رجال
الله على قسمين :

قسم يرى الحق عين الاشياء فى الاحكام والمور . وقسم
يرى الحق عين الاشياء من حيث ما هو قابل لحكم المور
واحكامها ، لامن حيث عين المور ، فان المور من جملة احكام
الاميان الثابتة ^(١) .

ومراد به بالمور هنا اعيان وذوات الاشياء ، وواضح أنه
يجعل المور من جملة احكام الاميان الثابتة ، وذلك فى قوله :
"فان الصور من جملة احكام الاميان الثابتة" ، واذا كانت
صور الاشياء التى هى ذواتها واعيانها من جملة الاحكام
والمفقات ، فلفارق حينئذ بين الذى يقول بالتجلى فى الاحكام

(١) الفتوحات ٥٤٧/٢ ص ٢٤ .

إذا جعل المور والأعيان من جملة الأحكام ، وبين من يقول بالتجلى في المور (الأعيان) على أنها أعيان لأحكام ، الألفى اللفظ والاصطلاح . فالحق ، سبحانه ، كما يتجلى في المور والأعيان ، على أنها صور وأعيان ، عند من يقول بالتجلى في الأعيان ، كذلك يتجلى في المور والأعيان ، لكن على أنها صفات وأحكام ، عند من يقول بالتجلى في الأحكام ، لا على أنها أعيان . فالفارق اصطلاحى محض .

وقوله ، أيضا ، : "إن لها (أى الأعيان الثابتة) وجودا متخيلا في الخيال ، ولذلك الوجود الخيالى يقول الحق له : كن في الوجود العينى ، فيكون السامع هذا الأمر الإلهى وجودا عينيا يدركه الحس ، أى يتعلق به في الوجود المحسوس الحس ، كما تعلق به الخيال في الوجود الخيالى .

وهنا حارت الأبواب ، هل الموصوف بالوجود المدرك بهذه الإدراكات العين الثابتة ؟ انتقلت من حال عدم الى حال الوجود ، أو حكمها تعلق تعلقا ظهوريا بعين الوجود الحق ، تعلق مورة المرئى في المرآة ، وهى فى حال عدمها ، كما هى^(١) ثابتة ، منعوتة بتلك الصفة ، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضها فى عين مرآة وجود الحق ، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا فى الإدراك هى على ما هى عليه من عدم . أو يكون الحق الوجودى ظاهرا فى تلك الأعيان ، وهى له مظاهر ، فيدرك بعضها بعضا عند ظهور الحق فيها ، فيقال قد استفادت الوجود ، وليس الا ظهور الحق . وهو أقرب الى ما هو الأمر عليه من وجه ، والآخر أقرب من وجه آخر ، وهو أن

(١) الواو فى قوله "وهى" اما حالية من الضمير المضاف اليه فى قوله : "حكمها" ، ويكون المعنى : والحال أن الأعيان الثابتة فى حال عدمها . واما أن تكون استثنائية ، ويكون المعنى : أن الأعيان الثابتة فى حال عدمها ، كما هى ثابتة ، منعوتة بتلك الصفة ، أى منعوتة بذلك الحكم الذى تعلق وظهر بعين الوجود الحق . وهو الأوجه .

(١) يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات ، غير أنها في الحكمين معدومة العين ، ثابتة في حضرة الثبوت ، والمحققون من أهل الله يثبتون بثبوت الأشياء أعياناً ثابتة ، ولها أحكام ثبوتية ، أيها ، بها يظهر كل واحد منها في الوجود" .
(٢)

فلو كان شمة فارق حقيقى بين التجليين أو الظهورين ، ظهور صور وأعيان الأعيان الثابتة ، وظهور أحكامها لأشار إليه ، ولبين هذا الفارق ، لكن لما كان مؤدى التجليين واحد اكتفى بالإشارة إليهما فقط ، بل على العكس أتى بصورة تمثيلية تفيد أن ظهور هذه الكثرة في العالم كثرة وهمية خيالية ، لا وجود ولا تحقق لأعيانه ، وهى صورة ظهور الأشياء في المرآة ، إذ الظاهر فيها وهم وخیال لا تحقق له فى الواقع ،

(١) حامل هذا الكلام - بعد أن ذكر اختلاف المعقول في المظاهر المحسوسة ، هل هى بعينها الأعيان الثابتة ظهرت من العدم والثبوت الى الوجود ، أو أحكامها فقط هى التى ظهرت ، وهو بلا ريب يختار الرأى الثانى ، كما هو فى نهاية هذا النص - أن لظهور أعيان الأعيان الثابتة أو أحكامها وجهين : الوجه الأول : أن تكون ذات الحق مرآة لهذه الأعيان أو أحكامها ، فبمجرد ظهورها فى مرآة الوجود الحق يظهر لها وجود عينى مشهود ، يتعلق الحس بأدراكه ، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً . الوجه الآخر : أن تكون أعيان أو أحكام الأعيان الثابتة هى المرآة لظهور الحق فيها ، فعند ظهور الحق فيها يدرك بعضها بعضاً ، ويتعلق إحساس بعضها ببعض . وهذا مراده بالحكمين ، إذ ليس مراده بهما التجلى فى الأعيان والتجلى فى الأحكام ، بل مراده ذينك الوجهين السابقين . وعلامة هذين الوجهين أنك أى شئ جعلت المرآة مع الأمر ، سواء جعلتها الحق أو الأعيان الثابتة ، لكن فى كلا الوجهين الأعيان الثابتة معدومة العين ، ثابتة فى العدم ، كالحال فى الصور الظاهرة فى المرآة للاحقية لوجودها فى الواقع ولأعين لها . وهذه الصورة صورة تمثيلية تقريبية لاتؤخذ بالحرف الواحد ، إذ لو أخذت كذلك لاقتضت الثنائية فى الوجود : المرآة والظاهر فيها ، وابن عربى لا يؤمن بهذه الثنائية إطلاقاً ، بل المراد من هذه الصورة التمثيلية تشبيه الكثرة الظاهرة المشهودة فى العالم بالكثرة الظاهرة فى المرآة فى أنها كثرة ووجود لا تحقق له فى الواقع ، لأنها معدومة الأعيان . فالمرآة عين واحدة ، والمور كثيرة .

وقد أعاد ابن عربى ذكر هذه الصورة بأسلوب أوضح فى الفتوحات ٣١٦/٤ ، وانظر أيضاً القمص ص ١٨٤ .

(٢) الفتوحات ٢١١/٤ ص ٥ .

اذ لاعين لها ، سواء فى ذلك من قال بتجلى الحق فى الاعيان
أو بتجليه فى الاحكام .

وبهذا يظهر لنا أن لفارق حقيقى بين التجليين عند من
يقول بوحدة الوجود ، وأن ابن عربى أخذ بالرأى القائل
بتجلى الحق فى احكام ومفات الاعيان الثابتة فى الغير
المقدس ، فهذه الاحكام المشهودة فى الوجود هى الحق وهو
ولست الا تعينا من تعينات ذاته واعتبارا من اعتباراته ،
واذا كان تكثر الذات الواحدة فى التعين الشهودى تكثر
احكام ومفات ، وليست الاحكام والمفات الا نسب واعتبارات
والنات ، وهى امور عدمية لوجودية ، كانت هذه الكثرة
المشاهدة ، وهى حقائق العالم المحسوسة والمدركة ، كثرة
خيالية ، وهمية ، عدمية ، وان كانت شهودية ، لان شهودها ليس
من ذاتها بل هو من نكاح العقول والالهان ، اذ ليس فى
الخارج والواقع من حيث هو واقع كثرة وتعدد ومظاهر مشهودة
البتة .

قال ابن عربى : "العالم كله فى صور مثل منصوبة ،
فالحفرة الوجودية انما هى حفرة الخيال ، ثم تقسم ساحراه
من الصور الى محسوس ومخيّل ، والكل مخيّل ، وهذا لا قائل به
الا من أشهد هذا المشهد ، فالفيلسوف يرمى به ، واصحاب أدلة
العقول كلهم يرمون به ، وأهل الظاهر لا يقولون به ، نعم ،
ولا بالمعانى التى جاءت له هذه الصور ، ولا يقرب من هذا
المشهد الا الصوفى ، غير أن الفرق بيننا وبينهم أنهم
يقولون : ان هذا كله لاحقيقة له ، ونحن لانقول بذلك ، بل
نقول : انه حقيقة " (١) .

وهنا أعود الى السؤال الذى طرحته سابقا وأرجأت
الاجابة عليه ، وهو لماذا يطلق ابن عربى مصطلح الممكنات

(١) الفتوحات ٣/٥٢٥ س ٢٥ .

على قيض الحق ، سواء فيضه الاقدس أو المقدس ، أو بالأحرى لماذا يطلق هذا المصطلح على اعتبارات ونسب ذات الحق ، ان اعتباراته ونسبه هي أسماؤه ومفاته وأحكامه ، التي هي مظاهر العالم المتعددة والمختلفة ، والتي يظهر بها الحق في مجلى الواحدية ، لماذا يطلق هذا الاطلاق ، بينما المدلول المشهور للممكن ، والذي عليه الفلاسفة والمتكلمون يختلف تمام الاختلاف عن مدلوله عنده .

وقبل الإجابة على السؤال أشير الى رأى كل من المتكلمين والفلاسفة وابن عربى - وان مرت الإشارة الى رأيه فيما مضى ، لكن أعيد ذكره لتوضيح الأمر - فى علاقة الممكن (العالم = الكثير) بواجب الوجود بنفسه (الله = الواحد) ، ثم أعقد مقارنة بين هذه الآراء أبين فيه أوجه الاتفاق والافتراق ، وذلك حتى تتضح الصورة .

قد مر معنا أن الممكن هو ما اقتضى ذاته أن لا يقتضى وجودا ولاعدمًا . بمعنى افتقاره الى مرجح ليخص أحد الطرفين دون الآخر . فمذهب المتكلمين أن واجب الوجود بنفسه (الله = الواحد) رجح وجود الممكنات (العالم = الكثير) على عدمها فى زمان معين ، وهو زمان وجودها بالفعل ، فالممكنات عندهم حادثة ، لأنها وجدت بعد أن لم تكن موجودة ، فالممكنات عند المتكلمين حادثة ، ومعنى حدوثها وجودها بعد العدم الذى هو لاشئ فى زمن معين اقتضته الإرادة . والممكنات عند المتكلمين مفارقة لواجب الوجود بنفسه تمام المفارقة ، فالعالم وواجب الوجود شيئان أو موجودان مختلفان ومتغايران تمامًا فواجب الوجود مباين فى وجوده للممكنات وهو خالقها وموجدتها فهي مفتقرة اليه افتقار الشئ الى مانعه .

والممكنات عند المتكلمين تنقسم الى قسمين : جواهر وأعراض ، فالجواهر لها الثبوت والدوام ، والأعراض لها

التجدد والتغير ، وعند بعضهم ، وهم الاشاعرة ، أن تجددها في كل زمن ولحظة ، فهي لا تبقى زمانين .

أما الفلاسفة فانهم يذهبون ، أيضا ، الى أن الممكنات مفتقرة الى مرجح ليبرجح أحد طرفيها الوجود أو العدم ، لكنهم يختلفون عن المتكلمين في أن الممكنات في جملتها ليست حادثة ، أي وجودها ليس مسبوقا بالعدم ، بل يذهبون الى أن ارادة واجب الوجود بنفسه تعلقت به في القدم ، وهو المعبر عنه بالايجاب الذاتي . فالممكنات في جملتها على هذا عندهم قديمة ، واجبة الوجود بغيرها ، والحق سبحانه ، واجب الوجود بنفسه ، وليس بين هذين الوجودين الواجبين بون وفاصل زمانى ، بل الممكنات واجبة الوجود بواجب الوجود بنفسه وملازمة له كلزوم أشعة الشمس جرمها . والممكنات (واجبة الوجود بغيرها) عند الفلاسفة مغايرة لواجب الوجود بنفسه ، كما عند المتكلمين ، فالممكنات والحق سبحانه شيئان متفايران ، وموجودان مستقل كل منهما عن الآخر تماما كما أنهم يتفقون مع المتكلمين في انقسام الممكنات الى جواهر وأعراض ، لكنهم يقولون ببقاء الأعراض ، خلاف ما عليه جمهور المتكلمين .

أما ابن عربى فيذهب ، أيضا ، الى افتقار الممكنات (العالم = الكثير) الى واجب الوجود بنفسه (الله = الواحد) لكن هذه الممكنات ليست حادثة - كما هو عند المتكلمين ، وإن كان يصرح بلفظ الحدوث ، إذ له فيه معنى خاص سيأتى ذكره - بل يتفق مع الفلاسفة في أنها واجبة الوجود بغيرها ، بمعنى أنها قديمة قدم الحق جل وعلا ، فالممكنات عنده قديمة واجبة الوجود بواجب الوجود بنفسه ، لكنه يفترق عن الفلاسفة في أن هذه الممكنات غير مغايرة للحق جل وعلا ، بل هي هو ، وهو هي ، لأنها اعتباراته ونسبه أو بالآخرى أسماؤه ومفاته

فالممكنات عين الحق جل وعلا فى مجلى من مجاليه وهو مجلى
الواحدية ، أو مجلى أحدية الكثرة ، ان فى هذا المجلى تلاحظ
الذات الواحدة بأسمائها وصفاتها وأحكامها ، والتي هى
الممكنات بعينها ، وليست هذه الأسماء والصفات والأحكام إلا
اعتبارات ونسب ، فهى أمور عدمية . والممكنات بأسرها عنده
مجموعة أعراض ، ليس فيها أجسام البتة ، كما ان لهذه
الممكنات ، والتي هى اعتبارات ونسب الحق جل وعلا ،
اعتبارين : اعتبار القدم واعتبار الحدوث ، فقدمها باعتبار
كونها فيضه الخيبي الباطن ، والذي هو الفيض الاقدس ،
وحدوثها باعتبار كونها فيضه الشهودى الظاهر ، وهو الفيض
المقدس . وقد مر معنا أنه ليس هناك بون زمانى بين هذين
الفيضين ، بل وجودهما سواء ، والتقدم والتأخر فى منطق
النظام الوجودى فحسب . فلا يريد ابن عربى من الحدوث ما هو عند
المتكلمين ، وهو الوجود بعد عدم سابق ، بل يريد به الظهور^(١)
والبروز ، أى بروز ما كان غيبا باطنا الى حضرة الشهود بحيث
يتعلق الحس بادراكه ، وبروزه هذا وظهوره لايمنى أنه ليس
بقديم ، بل هو قديم ان كان موجودا ثابتا فى العدم منذ
القدم . هذا الذى يعنيه ابن عربى من مصطلح الحدوث ، وقد
أشار الى رأيه هذا فقال : "لا يدل حدوث الشئ عندنا على أنه
لم يكن له وجود قبل حدوثه عندنا ، وعلى هذا يخرج قوله
تعالى : { ما يأتهم من ذكر من ربهم محدث } وهو كلام الله^(٢)
القديم ، ولكن حدث عندهم ، كما تقول : حدث عندنا اليوم

(١) التحقيق أن ابن عربى يذهب الى أن وجود العالم كان
بعد عدم سابق ، لكنه ليس على المعنى المتبادر عند أهل
السنة ، بل بمعنى وجود العالم كان بعد ثبوته ، ان
العدم هو بعينه الثبوت وثبوت العالم وجود ، لكن
لا يتعلق الحس بادراكه ، بحيث يسمى وجود شهودى ، بل هو
وجود ثبوتى ان مع التعبير .

(٢) سورة الانبياء :

(١)

فيف ، فانه لا يدل ذلك على انه لم يكن له وجود قبل ذلك" .

(٢)

وقال أيضا : "فالعالم له الحدوث في عين القدم" .

وقال عن آدم : "فهو الانسان الحادث الازلي والنشء

(٣)

الدائم الابدی" .

فمصطلح الحدوث عند ابن عربي لا يناقض ولا يقدح في مصطلح الوجوب بالغير أو القدم ، لأن الممكنات في كلا فيض الحق واجبة به لأنها مفتقرة اليه ، اذ هي أسماؤه وصفاته ، لكنها تختص في مرتبة الفيض المقدس باسم الحدوث أو الظهور أو الوجود .

فخلاصة رأي ابن عربي أن الممكنات ، والتي هي حقائق العالم المتكثرة ، واجبة بالحق لأنها مفتقرة اليه ، لأنها أسماؤه وصفاته وأحكامه وهي اعتبارات ونسب ، وأن هذه الممكنات أعراض ، وأحكام ، ليس فيها أعيان ولا أجسام ، وأن هذه الأحكام أو الأعراض في تجدد دائم مستمر ، فهي لا تبقى زمانين ، ومراد ابن عربي من هذا التجدد ، كما مر ، أن تجليات الحق في الأحكام والمور والتي هي حقائق العالم المتكثرة تتجدد في كل لحظة وزمان ، فمور تجلياته لا تبقى زمانين وأن هذه الممكنات توصف بالحدوث ، بمعنى الظهور والبروز ، في الفيض المقدس .

وقد بان بهذا العرض الموجز لمذهب كل فريق على حده أوجه الاتفاق والافتراق بينها ، فابن عربي يتفق مع الفلاسفة والمتكلمين في افتقار الممكنات الى مرجع ، ويتفق مع الفلاسفة فقط بوجوب وجود الممكنات بواجب الوجود بنفسه ، ويفترق عنهما بأنها اعتبارات ونسب لواجب الوجود بنفسه ، هذا من جهة افتقار الممكنات الى المرجع ، أما من جهة

(١) الفتوحات ٥٥٢/١ من ٢٥ ، وانظر ٥١٥/٣ من ٣٠ .

(٢) الفتوحات ٥١٦/٣ من ٢٦ .

(٣) فصوص الحكم من ٥٠ .

تقسيم الممكنات فهو يفترق عنهما بأنها بأسرها أعراض ليس
منها أعيان وأجسام البتة ، ومن جهة تجدها فهو يتفق مع
الإشاعة في أنها لا تبقى زمانين .

وأؤكد أن أهم أسر يفترق فيه عن الفلاسفة ، لأنه يشترك
معهم في مطلق الوجوب بالغير ، هو قضية مغايرة واجب
الوجود بنفسه لواجب الوجود به ، فالفلاسفة يذهبون إلى أن
الممكنات (واجبة الوجود بغيرها) مغايرة في حقيقتها
وما هيها ووجودها لماهية وحقيقة وجود واجب الوجود بنفسه ،
بينما ابن عربي يذهب إلى أنهما شيء واحد لأنها اعتبارات
ونسب واجب الوجود بنفسه ، لأنها أسماؤه وصفاته وأفعاله
وأحكامه . فثنائية الوجود عند الفلاسفة ثنائية حقيقية ،
أما عند ابن عربي فهي ثنائية اعتبارية .

وقد أسفر هذا الكلام عن جواب السؤال السابق ، إذ بان
السبب الذي من أجله أطلق ابن عربي على نسب واعتبارات الحق
والتي هي أسماؤه وصفاته مطلق الممكنات ، وذلك لأنه أراد
بمطلق الممكن المفتقر إلى سرجح فقط ، ولما كانت أسماء
الحق وصفاته مفتقرة إليه لأنها تطلبه ، إذ لا ظهور لها إلا به
أطلق عليها ابن عربي مطلق الممكنات ، فامكانها باعتبار
افتقارها إلى الحق وطلبها إياه ، كافتقار صفات "زيد" مثلا
من علم وقدرة وحياة وغيرها إلى زيد ، إذ لا تظهر إلا به ،
فهي تطلبه طلبا لظهورها . وابن عربي يطلق على هذا الافتقار
والطلب العبادة الذاتية ، أو العبادة الإلهية ، الفطرية .

قال ابن عربي : "أما العبادة فمن حيث هي ذاتية ،
(١)
فليست سوى افتقار الممكن إلى المرجح" .

وقال : "إن العبادة الإلهية هي التي تطلبها ذوات

(١) الفتوحات ١٩٧/٤ ص ٣ من أسفل .

(١)
الممكنات بما هي ممكنات" .

فعبادة الممكنات الذاتية أو الأصلية افتقارها الى الحق وطلبها اياه .

وابن عربي كما وصف الممكنات بعبادة الحق لانها مفتقرة اليه ، ومنقادة له اذ رجح وجودها - وليس الترجيح هنا ، كما مر ، الایجاد عن عدم - لم يتحاش من وصف الحق ، جل وعلا به ، فوصفه بعبادة الخلق ، ومراده افتقاره الى الممكنات ، وانقياده لها ، أما افتقاره اليها فلانها اسماء وصفاته وافعاله ، فهو مفتقر اليها ، اذ لا تظهر كمالاته الا بها ، والا لكان ذاتا محضة مجردة عن كل اسم وصفة ، ولا شك في ان الذات ، أي ذات ، مفتقرة الى صفاتها واسماؤها .

أما انقياده لها ، لانها اذ طلبت الترجيح من ذاتها ، انقاد لها فرجح وجودها على عدمها .

قال ابن عربي : "ولما رجح الله وجود الممكنات على عدمها لطلبها الترجيح من ذاتها ، كان ذلك انقيادا من الحق لهذا الطلب الامكاني ، واستنانا" (٢) .

وقال من بعض المنازل : "وفيه علم انقياد الخلق للحق ، وأنه نتيجة عن انقياد الحق للخلق ، لطلب الممكن الواجب ، فانقاد له الواجب فيما طلبه ، فأوجده" (٣) .

وقال :

(٤)
فيحمدني واحمده ويعبدني وأعبده

فهذا الفعل ، أعنى العبادة ، وكذا الحمد ، فعل متبادل بين الحق والخلق ، أو بين واجب الوجود بنفسه وبين الممكنات ، واجبة الوجود به ، أو بين الواحد والكثير ، أو

(١) الفتوحات ٣٠٨/٢ من ٥ من أسفل .

(٢) الفتوحات ٢١٧/٢ من ٧ .

(٣) الفتوحات ٥١١/٢ من ٢ .

(٤) قصص الحكم من ٨٢ .

بين الحق سبحانه وتعالى ، وأسمائه وصفاته ، كلها بمعنى واحد .

فعبادة الحق للممكنات وحده أياها بإفاعة الوجود عليها ، وانقياده لها ، وطاعته أياها عند طلبها الترجيح . وعبادة الممكنات للحق وحدها أياها بظهورها في الوجود لآظهار كمالات الحق سبحانه وتعالى ، وانقيادها للحق عند طلب ظهور أسمائه وصفاته . فالمراد من العبادة والحمد أن كلا من الممكنات وواجب الوجود بنفسه في خدمة الآخر وتحت طاعته .^(١)

وهناك وصف آخر وصف ابن عربي به الحق والخلق ، أو واجب الوجود بنفسه ، والممكنات (واجبة الوجود به) ، وجعله فعلا متبادلا بين وجهي الحقيقة الواحدة ، فعل متبادل بين الحق والخلق ، والواحد والكثير وهو نعمت التغذى ، فقد وصف الحق بأنه غذاء الخلق ، كما وصف الخلق بأنه غذاء الحق ،^(٢) فقد قال : "لانت غذاؤه بالاحكام ، وهو غذاؤك بالوجود" . وقال :

فهو الكون كله	وهو الواحد الذي
قام كونى بكونه	لذا قلت يفتدى
فوجودى غذاؤه	وبه نحن نحتذى ^(٣)

وقال : "ولما كان العالم لابقاء له الا بالله ، وكان النعمت الالهى لابقاء له الا بالعالم ، كان كل واحد رزقا للآخر به يتغذى لبقاء وجوده ،"

فنحن له رزق تغذى بكوننا	كما أنه رزق الكيان بلا شك
فيحفظنا كونا ونحفظ كونه	الها وهذا القول مافيه من افك ^(٥)

(١) انظر تعليقات عفيفى على القمص ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) القمص ص ٨٣ .

(٣) القمص ص ١١١ .

(٤) يعنى بالنعمة الالهى (الله) ، لأن (الله) هى الحفرة الجامعة لجميع الاسماء والمفاتيح ، فهى حفرة الكثرة ، أو أحدية الكثرة .

(٥) الفتوحات ٣/٣٦٣ ص ٤ من أسفل .

وقال :

إذا شاء الله يريد رزقا له فالكون أجمع غذاء
(١)
وإذا شاء الله يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما يشاء
ومراد ابن عربى من التغذى هنا لا يختلف كثيرا عن مراده
السابق من مطلق العبادة من حاجة واقتدار كل من الحق
والخلق الى الآخر ، إذ لما كان قوام الحى بالغذاء ، ولولاه
لما كان له بقاء واستمرار ودوام ، كذلك قوام ظهور الحق
وبقاء تجلياته حاصل ببقاء الخلق (الممكنات) ، لأنها
أسمائه ومفاته ، وهو مفتقر اليها اقتدار الذات ، أى ذات ،
الى مفاتها وأسمائها وقواها ، فلولا الخلق (الممكنات) لما
كان للحق ظهور ، فبقاء ظهوره ببقاء الخلق (الممكنات)
فهم غذاؤه لأنهم أحكامه والتي هى مفاته وأسمائه ، وهذا
يتوافق تماما مع القول بأن الحق تجلى فى الفيض المقدس ،
الفيض الشهودى ، فى أحكام الأعيان الشابتة ، كما مر .
وكذلك فى المقابل ، بقاء الخلق حاصل ببقاء الحق ، إذ
لولا إفانة الوجود عليها لفنيت ، ولأنها أسمائه ومفاته
وأحكامه ، فوجودها ليس من نفسها ، بل هى تتغذى فى وجودها
من وجود الحق ، فهو غذاؤها بالوجود .

وبهذا ظهر لنا سبب استعمال ابن عربى لمصطلح الممكنات
ولماذا أطلقه على أسماء الحق ومفاته ، والتي هى اعتباراته
فى مجلى الواحدية ، وهنا أفيف سببا آخر ، لا يخلو من وجهة ،
وهو أن ابن عربى ، بالإفافة الى ما ذكر ، استخدم هذا
المصطلح إخفاء لمذهبه فى وحدة الوجود أن يدرك على صورته
وحقيقته ، فيكون سببا فى فتنته والتثنيع عليه ، ورميه
بالكفر ، فحتى يتفادى مغبة ذلك استعمل مصطلح الممكنات
ليكون له الدرع الواقى ، الذى يتدرع به متى شاء إذا رمى

بنبال الزندقة ، وصوبت اليه رماح الكفر والفلال ، وفوقت اليه سهام المروق من الدين والانحلال .

قاستطاع بدهائه وذكائه ان يخفى حقيقة مذهبه خلف ستار هذه اللفاظ (الامكان ، الوجوب بالغير ، الحدوث) وهو لا يؤمن اطلاقا بمدلولاتها المشتهرة بين المتكلمين والفلاسفة . أراد ان يخفى حقيقة مذهبه بهذه اللفاظ عن أعين الحاقدين والمبغضين من علماء الرسوم ، كما يسميهم ، أما أتباعه ومريديه فلم يخف عليهم حقيقة مذهبه ، ومن يدري فلعله كان يخصمهم بفهم خاص ، فهذا القَوْنَوِي تلميذه وربيبه كان على علم تام بمذهب شيخه ابن عربى ، وهو نسخة مكررة عن شيخه ، فمن كلامه قوله : "ان العبد لا يوجد الا بربه ، وكذلك الرب لا يكون ظاهرا متعينا في عينه الا بالعبد ، فهو مظهره ومظهره" (١) .

وقوله : "انت عبد له من حيث سلطانه عليك ، وانت له رب من حيث سلطانك فيه على من دونك ، وعليه ، أيضا ، من حيث سؤالك ، فما انت على كل حال الا تعينا من تعيناته ، وتجليا من تجلياته" (٢) .

وقوله : "اعلم ان لكل اسم من الاسماء الالهية صورة في العلم مسماة بالماهية ، والعين الثابتة ، ولكل اسم منها ، أيضا ، صورة في الخارج مسماة بالمظاهر والموجودات المينية" (٣) .

وقوله : "ان الوجود واحد ، وله ظهور وهو العالم ، وله بطون وهو الاسماء ، وله برزخ جامع فاصل بينهما ل يتميز الظهور عن البطون ، والبطون عن الظهور ، وهو الانسان الكامل ، صل الله عليه وسلم" (٤) .

(١) أنظر : كشف السر ، ورقة ١٥٣ .

(٢) المصدر السابق : ورقة ١٥٤ .

(٣) أنظر : التنبيهات : ورقة ٦٦ .

(٤) المصدر السابق : ورقة ٧٠ .

وقوله : " ان للانسان عبادتين : عبادة ذاتية مطلقة ،
وعبادة صفاتية مقيدة ^(١) ، فالذاتية قبول شيطيته الشابتة
المتميزة فى علم الحق أزلا للوجود الاول من موجدته ، واجابته
لنذاته وامتثاله للأمر التكوينى المتعين بكن ، وهذه
العبادة مستمرة الحكم من حال القبول الاول ، والاجابة
والنداء المشار اليه ، لالى امد متناه ، فانه من حيث عينه
ومن حيث كل حال من أحوالها مفتقر الى الموجد دائما ،
لانتهاى مدة الوجود المقبول فى النفس الثانى من زمان تعيينه
وظهوره ، والحق مده دائما بالوجود ^(٢) " .

واعود فأقول ان ابن عربى حاول اخفاء حقيقة مذهبه عن
أعين الفقهاء والمتكلمين خلف ستار هذه الالفاظ ، لكن بعد
موته ، وانتشار كتبه بايدى الناس ، افصح أمره ، وتناقلت
أفواه العلماء آنذاك فى المشرق فلسفته الجديدة والغريبة
عن محيطهم ، فانبرى للرد على فكره كثير من العلماء .
فخلامة الكلام فى ظهور العالم عند ابن عربى ، او تكثر
الواحد ، بعد اعتقاده وحدة الوجود ، وأنه ليس فى الوجود
الاماهية وحقيقة واحدة ووجود واحد ، ان لهذا الواحد
- اسمه ما شئت الله او العالم - اعتبارين :

الاول : اعتبار الاحدية ، وهو ملاحظة الواحد من حيث هو
هو مجردا عن اعتباراته التى هى أسماؤه وصفاته ، والتى هى
العالم ، ففى هذا الاعتبار يكون الواحد (الحق) غنى عن
العالم ، لانه مجرد ذات خالصة عن اعتباراتها .

والاعتبار الثانى اعتبار الواحدية ، او اعتبار احدية
الكثرة ، وهو اعتبار تكثر الواحد ، بمعنى ملاحظة الواحد
باعتباراته المتعددة والتى هى أسماؤه وصفاته ، أو أحكامه

(١) العبادة الصفاتية المقيدة هى عبادة التكليف الامرية .

(٢) اعجاز البيان فى تأويل القرآن ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

وهذه الاعتبارات هي بعينها مظاهر العالم المتعددة ، وهي
 الممكنات بعينها . والواحد في هذا الاعتبار = أعنى اعتبار
 ومجلى الواحدية ، أو اعتبار الكثرة الاعتبارية له فيفان ،
 حسب بطون هذه الكثرة وظهورها ، وغيبتها وشهادتها : فيض
 أقديس ، وفيض مقدس ، فالفيض الأقدس هي الكثرة الباطنية
 الغيبية ، وهي المصمة بالأميان الشابتة ، وهي كثرة عقلية
 فحسب ، لأنها ماهيات غير مجعولة ، فالفيض الأقدس هو ظهور
 الواحد لنفسه بنفسه في صور اعتباراته (أسمائه وصفاته =
 المالم) بالقوة ، أو هو ملاحية الواحد لقبول الكثرة
 الاسماوية والمفاتيحة أزلا ، وحصول هذه الكثرة بالقوة .

والفيض المقدس هو ظهور هذه الكثرة الاعتبارية
 (المالم) بالفعل ، في الواقع الشهودي ، ففي هذا الفيض
 تغدو الكثرة الاعتبارية ، بعد أن كانت عقلية ذهنية في
 الفيض الأقدس ، كثرة شهودية ، اقتضتها المشاهدة ، وحكمت
 بشهودها العقول . وهذه الكثرة الشهودية كثرة اعتبارية
 أيضا ، كما مر ، وصورتها صورة الرجل الواحد يتكرر بنسبه ،
 فتارة يكون أبا ، وتارة يكون ابنا ، وتارة يكون أخا وجدا
 وحفيدا وعمما وخالا الخ ، وكلها نسب واعتبارات ، وهي
 أمور عدمية لا وجود لها في الخارج ^(١) . فالحامل أن الكثرة في
 مجلى الواحدة كثرة اعتبارية سواء في الفيض الأقدس ، والحق
 هي الكثرة الغيبية ، أو في الفيض المقدس والتي هي الكثرة
 الشهودية ، فإذا كانت الكثرة في مجلى الواحدية اعتبارية ،
 والاعتبارات أمور عدمية ، والاعتبارات هي أسماء الحق وصفاته
 وأحكامه ، والتي هي مظاهر المالم ، كانت الكثرة المشهودة
 في المالم ، كلها ، كثرة عدمية وهمية ، لانصيب لها في

(١) انظر هذا التشبيه في : الفتوحات ٤/٣٢٥ س ٥ .

التحقق الخارجى ، فاذا انتفت الكثرة لانها اعتبارات ، لم يبق الا الواحد وفى مجلى الاحدية ، فما زال ولا يزال الوجود على احديته لاكثر فيه فى الواقع ، ولا تعدد .

وينبغى أن يلاحظ أن تقدم وتأخر هذه الاعتبارات - تقدم الاحدية على الواحدية ، وتأخر الواحدية عنه ، وتقدم الفيض الاقدس على المقدس ، وتأخر المقدس عنه - تقدم وتأخر عقلى صرف ، لانها فى الوجود سواء ، اذ ليس هناك بون وفاصل زمانى بينهما ، بل هو مقتضى العقل ، لأن العقل اقتضى تقدم بعضها على بعض فى منطق النظام ، كتقدم الحياة على العلم ، والعلم على الارادة ^(١) .

هذه هى علاقة الواحد بالكثير ، أو علاقة الله بالعالم ان جاز التعبير ، عند ابن عربى ، انها علاقة الواحد بنسبه وامتباراته انها علاقة الواحد بأسمائه وصفاته ، انها علاقة الواحد بشئونه وتعيناته وتجلياته ، فليست العلاقة بين الله والعالم علاقة بين موجودين متغايرين فى الوجود والحقيقة والماهية ، اذ ليست هناك ثنائية فى الوجود عنده ، بل هى علاقة الواحد ، والذى ليس لغيره فى الوجود ، بشئون ذاته وتميناتها .

وقد استعان ابن عربى فى توضيح هذه العلاقة وتجلياتها بعدة مور تشبيهية منها تشبيهها بالعدد واحد ومراتب الاعداد التى نشأت منه ، اذ الواحد هو أصل الاعداد ، وهو موجود حقيقى ، ومنه تنشأ بقية الاعداد ، وبقية الاعداد مراتب معقولة لوجود لها فى الحقيقة ، لانه مامن مرتبة عددية الا وهى متألفة من مجموعة آحاد ، فالواحد العددي يوجد فى كل عدد ، فالاثنان انما هو واحد وكذلك الثلاثة والاربعة والخمسة والعشرة والمائة والالف ، الى ما لا يتناهى من الاعداد ، ففى

(١) أنظر : كشف اصطلاحات الفنون (طبعة خياط) ١٤٦٣/٦ .

عدد افترقت فلن تجد فيه سوى الواحد ففي العدد اثنين ظهر الواحد في مرتبتين معقولتين قسمي اثنين ، هكذا (١١) مثلا ، ثم ظهر في ثلاث مراتب ، هكذا (١١١) ، قسمي ثلاثة ، وهكذا ، فمراتب الاعداد مراتب معقولة ، عبارة عن تكرار الواحد تكرار عقلى فيحدث مسمى جديد ، اثنان وثلاثة الى ما لا يتناهى فالعدد واحد هو الذى له الوجود ، وبقية الاعداد امور عقلية ذهنية ، وكذلك الامر في الوجود ، فليس في الوجود الا حقيقة واحدة ، هي منشأ التكثر والتعدد ، ولا يعدو هذا التكثر والتعدد سوى امور عقلية ذهنية عدمية ، فليس الا الواحد ، كالواحد العددي الذى هو في كل عدد معقول . وقد سبق وان اوردت كلام ابن عربى في هذه المورة التشبيهية ، عند ذكر نمومه في وحدة الوجود ، ومن هذه المور التشبيهية في توضيح هذه الملاقة تصويرها بالمرايا والمور ، فان الشئ الواحد اذا ظهر امام مرايا متعددة ومتفاوتة في الاستواء والتقمير والتحديق والطول والقصر والكبر والصغر، فسوف تختلف صورته وتتكرر ، وهذا الاختلاف والتكثر غير قاذح في وحدته ، وكذلك اختلاف مظاهر تجليات الحق ، والتي هي مظاهر العالم المتكثرة ، غير قاذحة في وحدة ذات الحق ، ونفى سواه في الوجود ، وكما ان المور المنطبعة في المرايا لا وجود لها ، ولا تحقق لها في الخارج ، فكذلك مور تجليات الحق الشهودية ، لاحقيقة لها ولا تحقق لها في الخارج ، وان كانت مشعودة ، لان شهودها امر عقلى ، حكمت به العقول ، مغالف لما هو في الواقع من حيث هو هو . وكذا لو عكسنا هذه المورة ، وجعلنا مظاهر العالم المتعددة ، المختلفة والمتكثرة عن الواحد الحق ، بمنزلة ظهور موجودات متعددة ومختلفة امام مرآة واحدة ، فسوف تنطبع هذه المور في المرآة كل بحسب استعدادده وهيئته ، فتحكثر المور في المرآة ، مع كونها واحدة ، وكذا

هذه الصور المنطبعة في المرآة لا تحقق لها ولا وجود . وكذلك تكثر مظاهر العالم المتعددة لما ظهرت في مرآة الوجود الحق ، المرآة واحدة وهو الحق ، وصورها متكثرة ، وهي مظاهره ، وكما أن الصور المنطبعة في المرآة لا تحقق لها ، بل هي خيال ، فكذلك هذه المظاهر الظاهرة في الوجود الحق لا وجود ولا تحقق لها في الخارج .

وهذه الصورة التشبيهية لا تؤخذ بحذافيرها ، والالزم ثنائية الوجود ، المرايا والصور الظاهرة أمامها ، وابن عربي لا يؤمن بها ، بل المأخذ التشبيهي في الوجود الأول ، أعنى عندما تكون ذات واحدة أمام مرايا متعددة مختلفة ، هو الذات الواحدة مع صورها الظاهرة في المرايا دون ملاحظة المرايا . والمأخذ التشبيهي في الوجود الثاني ، أعنى تعدد الأعيان والذوات أمام مرآة واحدة ، هو المرآة الواحدة مع الصور المنطبعة فيها ، دون ملاحظة الذوات والأعيان الظاهرة أمامها . وقد مر كلام ابن عربي في هذه الصورة التشبيهية عند الحديث عن الغيظ المقدس .

ومن الصور التشبيهية التي أوردها ابن عربي في بيان علاقة الواحد بالكثرة صورة ألوان قوس قزح ، فإن ألوانه وإن تكثرت واختلفت فإن ذلك راجع إلى خداع النظر ، لا تحقق لها في الخارج فللون ولا متلون ، وليست هذه الكثرة المشهودة إلا حقيقة واحدة وهو الفؤء الأبيض .

قال ابن عربي : "ولا يعلم المحدثات ما هي إلا من يعلم ما هو قوس قزح ، واختلف ألوانه كماختلف صور المحدثات ، ثم أنت تعلم أنه ما ثم متلون ولا لون مع شهودك ذلك ، كذلك شهودك صور المحدثات في وجود الحق الذي هو الوجود" .^(١)

(١) الفتوحات ١٦٧/٤ من ١٢ .

ومن الأمور التشبيهية ، أيضا ، تشبيه الوحدة والكثرة بالارادة "ما" فانها واحدة ، لكنها مختلفة بأحكامها ، فتارة تكون نافية ، وتارة موصولة وتارة زائدة الخ ومع ذلك لم تغيرها الاحكام ولا اقتضت الكثرة ، وكذلك الحق واحد متكرر بالاحكام .

والى هنا تكون مورة علاقة الواحد بالكثرة او الله بالعالم عند ابن عربى قد وضحت وبانت ، ولم يبق الا ان اشير الى بعض المسائل الجزئية فى مذهب فى وحدة الوجود ، لولا اهميتها لا غفلت ذكرها ، وهى قضية التنزيه والتشبيه ، وقضية الاطلاق والتقييد ، وقضية هل الحق عنده كل ام كلش . هذه ثلاث قضايا سوف اتناولها بشئ من التفصيل ، ان شاء الله تعالى .

التنزيه والتشبيه :

ان لابن عربى فى كلمتى "التنزيه" و "التشبيه" امطلاحا ومعنى خاصا ، مستلهما من مذهب فى وحدة الوجود ، يختلف معناه عما هو عند المتكلمين والفلاسفة ، اذ التنزيه عند هؤلاء هو تبييد الله سبحانه وتعالى عن صفات المحدثات ، وهم مختلفون فى طريقة هذا التنزيه ، فالاشاعرة من المتكلمين يجعلون الله تعالى ذاتا مغايرة للذوات ، ولها صفات وجودية قائمة به مغايرة لصفات المحدثات ، اما المعتزلة والفلاسفة فانهم يتفقون على اثبات ذات مخالفة لساثر الذوات ، لكن ينفون عن هذه الذات جميع الاوصاف ، ولا يثبتون لها اية صفة ، بل يكتفون بوصفه بالسلب وبمخالفة الحوادث .

هذا هو التنزيه عند اهل من المتكلمين والفلاسفة ، لكن الذين يعنيتهم ابن عربى خاصة ، ويعيب عليهم الاكتفاء بالقول بالتنزيه هم الذين قالوا بالتنزيه الصرف ، واشتوا به ذاتا مجردة عن أى وصف اطلاقا ، وهم المعتزلة والفلاسفة ،

بخلاف الاشاعرة ، فانهم ، وان قالوا بالتنزيه ، أثبتوا لله سبحانه وتعالى ما يستحق من صفات الكمال . فالمعتزلة والفلاسفة هم المعنيون ، خاصة ، بكلامه ، الاتى ذكره . والمعتزلة والفلاسفة وان كانوا يتفقون فى مسلك هذا التنزيه ، او بالاحرى النظر فى الجنب الالهى وما يجب له ، ويجوز عليه ويمتنع ، فى أنه عقلى ، الا أن المعتزلة يمتازون عن الفلاسفة بالرجوع الى النصوص الشرعية واعتبارها ، والاخذ بها للتدليل على آرائهم الكلامية ، والنظر فى النصوص التى توهم ظاهرها المعارضة لآرائهم تلك ، ومحاولة تطويعها لتحقيق مع مبادئهم ، فهم وان كانوا عقليين فى باب الالهيات ، الا أن لهم استثناءا بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، بخلاف الفلاسفة فانهم ينظرون فى باب الالهيات من منظور عقلى صرف ، ويعدون الادلة الشرعية أدلة خطابية جاءت لاقناع العوام ، فهم لا تملح اطلاقا لكى تكون براهين يقينية ، فهؤلاء لا يعتبرون أدلة الكتاب والسنة ولا يعولون عليهما اطلاقا ، بل يكتفون بالنظر العقلى البحت .

فالمعتزلة لانهم يمتانسون بالادلة الشرعية ، يستدلون على قولهم بالتنزيه الصرف ، بقوله تعالى : { ليركضه
(١)
شئ } .

واما التشبيه المعروف ، وهو مذهب المجسمة ، الذين شبهوا الله تعالى بخلقه ، وجعلوا الحق سبحانه وتعالى مثلاً للخلق ، والمشبهة يمتدنون فى تشبيههم المذكور الى نصوص من الكتاب والسنة كالنصوص التى جاءت فى اثبات الصورة لله تعالى ، وذلك فى قول النبى صلى الله عليه وسلم : "ان الله
(٢)
خلق آدم على صورته" ، واثبات الوجه له تعالى فى قوله :

(١) سورة الشورى : ١١

(٢) الحديث سيأتى تخريجه وتوجيهه فيما بعد .

{ كل شيء هالك الا وجهه } ^(١) ، واثبت اليدين ، في قوله تعالى
 { بل يدها مبسوطتان } ^(٢) وغيرها من النصوص التي حملوها على
 ظاهرها حقيقة ، بمعنى أنهم اثبتوها أعضاء لله تعالى كما
 هو الحال عند المخلوقين .

وكلا المذهبين : التنزيه والتشبيه ، عند انفراده عن
 الآخر عند ابن عربى ، خطأ وجعل ونزول عن درجة كمال
 العارفين ، اذ المواب والكمال فى الجمع بينهما .

أما خطأ المنزهة فلأنهم أبعدوا الحق عن أن يصفوه بأى
 وصف ، فأثبتوا ذاتا مجردة ومعزاة عن الاوصاف والنعوت ،
 وهذا ، مع كونه خطأ فى حد ذاته من جهة ، يلزم منه التقييد
 والتحديد ، فى نظر ابن عربى ، من جهة أخرى ، لأن مآل وغاية
 المنزه التقييد والتحديد لمن نزه ، لأن المنزه أراد تبعيد
 الله عز وجل عن تقييده وتحديدده فى صور المحدثات ومفاته
 المقيدة ، لكنه وقع فيما فر منه لأن التنزيه تمييز لذات
 الحق ، سبحانه وتعالى ، أن تختلط فى سائر الذوات أو أن
 تشابهها ، وهذا فى حد ذاته تقييد وتحديد لهذه الذات عن
 بقية الذوات ، فكان المآل الى ماكان منه الفرار . لذا
 فالقول بالتنزيه المرف ، وإبعاد الحق سبحانه عن كل وصف
 وتعيين ، خطأ وجعل ، اذا لم يقترن بالتشبيه ، اذ قد وردت
 نصوص العية كثيرة تثبت هذا التشبيه ، وتثبت أنه متمم
 بجملة من المفات ، فرد هذه النصوص أو تأويلها ، بغية قطع
 أية صلة بين الحق الواحد ، ومفاته التى ثبتت له بتلك
 النصوص ، اساءة أدب مع الشرع ، وهذا ما فعلته المعتزلة من
 المتكلمين . أما الفلاسفة ، فلأنهم لم يعولوا على النصوص
 الشرعية من الكتاب والسنة ، فهم أصحاب جهل ، اذ اكتفوا

(١) سورة القصص : ٨٨
 (٢) سورة المائدة : ٦٤

باعتقاد عقولهم قسباً .

وأما خطأ المشبهة قلائهم شبهوا الحق بالخلق ، وهذا يستلزم التجسم ، وفيه تقييد وتحديد للحق من جهة ، ومن جهة أخرى ثنائية الوجود ، لأنه من لوازم التشبيه وجود مشبه ومشبه به بينما الوجود والموجود ، عند ابن عربي ، واحد ، فلا اثنية ولا تعدد .

وإذا كان الخطأ والجهل في الاقتصار على أحد هذين الأمرين ، أعنى التنزيه أو التشبيه ، فالكمال والمواب هو الجمع بينهما ، لكن كيف يكون الجمع بينهما وهما مختلفين تماماً ، إذ لا يمكن الجمع بين النقيضين تنزيه ولا تنزيه ، أو تشبيه ولا تشبيه ، لأن من شبه مائزه ، ومن نزه ماشبه ، أن الجمع بينهما ، عند ابن عربي ، يختلف تماماً عما هو مراد المتكلمين منهما ، فهو يفهمهما فهما خاصاً مستمداً من مذهبه في وحدة الوجود ، يمكن به الجمع بينهما ، ذلك أن ابن عربي يجعل التنزيه للحق سبحانه في مجلى الاحدية ، أو احدية العين ، كما يسميه هو ، فيخص هذا المجلى بالتنزيه ، وقد مر معنا أن مجلى الاحدية هو ملاحظة الذات من حيث هي ، بعيدة عن كل تعين ووصف واسم ، فليس الحق ، سبحانه وتعالى في هذا المجلى إلا ذات مجردة عن كل شيء ، فلا يمح أن يطلق عليه الاذات محضة فقط مجردة وغالصة عن كل نعمت واعتبار وتعين ، وهذا هو التنزيه بعينه . فمجلى الاحدية هو بعينه مجلى التنزيه . ويجعل التشبيه في مجلى الواحدية ، أو احدية الكثرة ، كما يسميه هو ، ومجلى الواحدية هو مجلى أسمائه وصفاته ، والتي هي نسبة واعتبارات ، والتي هي بعينها مظاهر المعالم المتكثرة ، فيخص ابن عربي هذا المجلى بالتشبيه ، لأن فيه تلاحظ اعتبارات الحق ونسبه وأحكامه ، إذ فيه تظهر أسماء وصفاته ، وليست هذه الأسماء والمفاتيح سوى

مظاهر العالم المختلفة ، كما اشرت ، لانها تجليات ذاته الواحدة وتعيناتها المتعددة ، هذا هو التشبيه عند ابن عربى ، وهو يطلق عليه تشبيها توسعا وتجاوزا فى الكلام ، لانه يختلف معناه ومدلوله عما هو مشتهر عند المتكلمين والفلاسفة ومجلى الواحديّة ، والذى هو مجلى الكثرة الاعتبارية لذات الحق ، هو بعينه مجلى التشبيه .

واذا كان مجلى الاحدية هو مجلى الذات منزّهة عن كل وصف ومجلى الواحديّة مجلى اسمائه وصفاته . ومعلوم ، كما مر ، أن كلا من الذات ، واسماؤها وصفاتها ، أو مجلى الاحدية والواحديّة ، مفتقر الى الآخر ، لان الذات مفتقرة الى اسمائها وصفاتها واحكامها ، والا لما كان لهذه الذات ظهور البتّة ، وكذلك الاسماء والمفاتي مفتقرة الى الذات ، اذ لولا الذات لما كان لها وجود ، لان الاسماء والمفاتي لا تظهر الا فى محل ، وهو الذات . فاشبات أحد المجليين دون الآخر ، اعنى القول بالتنزيه دون التشبيه ، أو العكس ، خروج عن المواب والكمال ، فلا بد اذا من الجمع بين هذين المجليين أو الامرين التشبيه والتنزيه ، لافتقار كل منهما الى الآخر ، فبهما تظهر الحقيقة الوجودية الواحدة على ما هي عليه .

هذا الذى يعنيه ابن عربى من الجمع بين هاتين الكلمتين ، وهو جمع بين الذات وصفاتها واسماؤها . ولا شك فى أن تفسيره لهما على هذا النحو بعيد كل البعد عما هو عند المتكلمين والفلاسفة وهو تفسير يتوافق تماما مع مذهبه فى القول بوحدة الوجود . وهذه طائفة من نمومه حول هذا الموضوع :

قال ابن عربى : "اعلم أيديك الله بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناح الالهى عين التحديد والتقييد ، فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء أدب . ولكن اذا أطلقاه

وقالا به ، فالقائل بالشرائع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزيه ، ولم ير غير ذلك فقد أساء الادب ، وأكذب الحق والرسول ، ملوات الله عليهم ، وهو لا يشعر ، ويتخيل أنه في الحاصل وهو من القائلين ، وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ، ، فان للحق في كل خلق ظهورا ، فهو الظاهر في كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال أن العالم صورته وهويته ، ، فالحق محدود بكل حد ، ومور العالم لا تنفبط ولا يحاط بها ، ولا تعلم حدود كل صورة منها ، الا على قدر ما حمل لكل عالم من صورته ، فلذلك يجهل حد الحق ، فانه لا يعلم حده الا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حمولة ، فحد الحق محال .

وكذلك من شبهه ومانزهه ، فقد قيده وحدده وماعرفه . ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الاجمال - لانه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور - فقد عرفه مجملا لاعلى التفصيل ، كما عرف نفسه مجملا لاعلى التفصيل ^(١) .

وقال :

فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا

وان قلت بالتشبيه كنت محمدا

وان قلت بالامرين كنت مسددا

وكنت اماما في المعارف سيذا

فمن قال بالاشفاع كان مشركا

ومن قال بالافراد كان موحدا

فاياك والتشبيه ان كنت ثانيها

واياك والتنزيه ان كنت مفردا

(١) فصوص الحكم ص ٦٨ ، ٦٩ .

فما أنت هو ، بل أنت هو وتراه في

(١)
عين الأمور مسرحا ومقيدا

(٢)
وقال : "ان الحق المنزه هو الخلق المشبه" .

وقال : "لو أن نوحا ، عليه السلام ، جمع لقومه بين
الدعوتين لأجابوه" . ومراده بالدعوتين التنزيه والتشبيه .

وقال : "اعلم أن للحق ، سبحانه ، في مشاهدة عباده
أياه نسبتين ، نسبة تنزيه ، ونسبة تنزل إلى الخيال بضرب
من التشبيه ، فنسبة التنزيه تجليه في { ليس كمثله شيء } .

والنسبة الأخرى تجليه في قوله عليه السلام : "اعبد الله كأنك
تراه" ، وقوله : "ان الله في قبلة المصلى" ، وقوله تعالى :
{ فإينما تولوا فثم وجه الله } ، ، فإذاقرر عندك

ماذكرناه من هاتين النسبتين للحق المشروعتين ، وأنت
المطلوب بالتوجه بقلبك وبعبادتك إلى هاتين النسبتين ،
فلا تمحل عنهما أن كنت كاملا ، أو إلى أحدهما أن كنت نازلا
عن هذه المرتبة الكمالية ، إما لما يقوله أهل الكلام في
الله من حيث عقولهم ، وإما لما توهمه القائمة عقولهم من
تشبيه الحق بخلقه ، فهؤلاء جهلوا ، وهؤلاء جهلوا ، والحق في
الجمع بينهما ، ، فالمقابلة أو الانحراف لا تكون إلا
من جهة نسبة التنزل إلى الخيال في قوله عليه السلام :
"اعبد الله كأنك تراه" في هذا ، هي المقابلة للمعبود ،
والانحراف عن هذه المقابلة إما بتنزيه وهو انحراف
المتكلمين ، وإما بتشبيه محدود ، وهو انحراف المجسمين ،
(٨)
والكامل هم أهل القول بالأمرين " .

-
- (١) فصوص الحكم ص ٧٠ .
(٢) فصوص الحكم ص ٧٨ .
(٣) فصوص الحكم ص ٧٠ .
(٤) سورة الشورى : ١١
(٥)
(٦)
(٧) سورة البقرة : ١١٥
(٨) الفتوحات ٣/٢ ، ٤ .

وقال : "من عرفه (أى الحق) بالتعريف الالهى جمع بين التنزيه والتشبيه ، فنزهه فى موطن التنزيه ، وشبهه فى موطن التشبيه " .^(١)

وقال : "ان غاية المنزه التحديد ، ومن حد خالقه فقد أقامه كنفسه فى الحد " .^(٢)

وقال : "التنزيه تحديد المنزه ، والتشبيه تشنيه ، فيأوليه تشبه وتفكر فيمن نزه وشبه هل حاد عن سواء السبيل ، ، المنزه يخلو والمشبّه يخلو ويحلى ، والذي بينهما لا يخلو ولا يخلو ، بل يقول هو عين مابطن وظهر وأبدر واستسر ، فهو القمر والشمس ، والعالم له كالجسد للخبر ، فما ثم الاجمع مافى الكون مدع ، ان لم يكن الامر كذلك فما ثم شيء هنالك ، والامر موجود ، لا بل وجود ، والحكم مشهود ، لا بل شهود ، وبالنسب صح النسب " .^(٣)

الاطلاق والتقيد :

قبل الحديث عن الاطلاق والتقيد عند ابن عربى ، لابد أن أتحدث عن مسألة جزئية لها صلة بهذا الموضوع ، وبالإمام بها يمكن ادراك مراد ابن عربى من هذين الكلمتين . وهذه المسألة هى مسألة أسماء الله عز وجل وصفاته .

قد تقدمت معنا عدة نصوص ، عند ذكر نصوص ابن عربى فى وحدة الوجود ، أن حقائق العالم المتعددة ماهى الا أسماء الحق ، سبحانه وتعالى ، وصفاته ، أنظر النص رقم (٦٣) ومابعده من النصوص . كما مر معنا أن هذه الاسماء والمفاتيح اعتبارات ونسب للذات ، فهى أمور عدمية ، وان كانت شعورية

(١) الفتوحات ١٣٢/٣ ص ١١ .

(٢) الفتوحات ٢١٣/٤ ص ٢ .

(٣) أى الذى جمع بينهما .

(٤) الفتوحات ٣٢٧/٤ ص ٢٤ .

وهنا لابد من الإشارة الى أن من أسماء الحق ، سبحانه وتعالى ما يدل على ذات الحق بحكم المطابقة ، بمعنى أنه متى ما أطلق هذا الاسم انصرف الى الذات المجردة من غير ملاحظة أى معنى اشتقاقى من هذا الاسم . وهناك اسمان يدلان على الحق بحكم المطابقة ، أحدهما علم وهو الاسم (الله) ، والآخر ضمير الغائب وهو (الهو) .

قال ابن عربى : "ينبغى أن تكون أسماء البارى الخاصة تدل على مجرد الذات كالله والهو " ^(١) .

وقال : "فلا يفهم منه (أى الاسم الله) عند التلطف به ، وعند رؤيته مرقوماً الا هوية الحق لاغير ، فانه يدل عليه تعالى بحكم المطابقة " ^(٢) .

وقال : "وما يديننا اسم مخلص علم للذات سوى هذا الاسم الله ، فالاسم الله يدل على الذات بحكم المطابقة ، كالأسماء الاعلام على مسمياتها " ^(٣) .

أما بقية الأسماء فانها تدل على الذات ، وعلى معنى آخر سلبى أو شبوحى لما فيها من الاشتقاق ، مثل العالم والقادر ، والمريد ، والرحمن ، والاول ، والآخر ، الخ . فان هذه الأسماء ، وان دلت على الذات ، لها معان خفية ، ينفرد كل اسم من غيره من الأسماء بهذا المعنى الزائد فى كل اسم .

قال ابن عربى : "ولهذا جعلوه (أى اسم الله) الاسم الأعظم ، لأنه لا يتقيد بمعنى ما فى الذات ولا يحكم ما من أحكام الذات ، وانما دلالة على عين الذات ، بخلاف اسمه القادر ، فانه يدل على معنى فى الذات يسمى القدرة ، ، وهكذا الحى والمريد ، والسميع والبصير ، والكريم والرحيم ،

(١) كتاب الأزل ص ١٤ يشىء من التصرف .
(٢) أنظر : الفتوحات ١١٨/٤ ص ٦ من أسفل .
(٣) الفتوحات ١٩٧/٤ ص ٨ .

ولهذا قال الله : { ولله الاسماء الحسنى } ^(١) لازالة اللبس منذ ^(٢) السامع " .

وقال : "ولما كان ماعدا الاسم الله من الاسماء ، مع دلالة على ذات الحق ، يدل على معنى آخر من سلب أو اثبات ، بما فيه من الاشتقاق ، لم يقو في احدية الدلالة على الذات قوة هذا الاسم ، كالرحمن وغيره من الاسماء الالهية الحسنى" ^(٣) .
ولما كان الاسمان الله والهو يدلان على ذات الحق بحكم المطابقة ، كان كل واحد منهما هو الآخر ، قال ابن عربى ^(٤) "فالله هو ، و "الهو" هو الله " .

لكن مع كون كل واحد منهما هو الآخر ، الا أن الاسم الله لكونه علما ، بخلاف اسم "الهو" فهو ضمير للغائب ، اختص باحاطته بجميع الاسماء الالهية ، فهو الاسم الجامع لجميع الاسماء ، والحفرة الجامعة لجميع الحفرات ، وجميع الاسماء مندرجة فيه ، لذا فهو ينوب مناب كل اسم الهى ، لأن عود الكل اليه ، لذا فهو لايتعين فيه اسم دون اسم آخر ، فهو عين مجموع الاسماء . فهذا الاسم ، أعنى الله ، مطلق فى قبوله لجميع الاسماء ، يقبل جميع الاسماء ، مظاهر وما يظهر الى ما لايتناهى من الاسماء ، فهو فى قبوله للاسماء كالهىولى القابلة لكل صورة . لذا فهو مطلق لايقيده أمر البتة ، ولايتقيد باسم دون آخر ، بل له جميع الاسماء الالهية ، ماكان وماسيكون ، ذلك أن الاسم الله يدل على الذات بحكم المطابقة ومعلوم أن الذات لها جميع الصور والمظاهر والتجليات ، لايتقيد بمظهر أو صورة أو مجلى دون غيرها ، بل لها التحول الى ما لايتناهى من الصور . فالاسم الله قابل لكل اسم ،

(١) سورة الاعراف : ١٨٠

(٢) كتاب الازل ص ١٤ .

(٣) الفتوحات ١٩٧/٤ ص ١ .

(٤) أنظر : المعجم الموقى ص ١١٢١ .

ومحيط بجميع الاسماء الالهية ، ويدل ذلك على احاطته بها ، ان كل من دعا الله ، سبحانه وتعالى ، ولجأ اليه ، وقال : يا الله ، فهو انما يلجأ الى هذه الحضرة ، اعنى الله ، ومقصده منها اسم خاص تقيده حالته التى هو فيها ، فان كان مريفا ، كان قصده الاسم الشافى ، وان كان محاربا ، كان لاجئا الى الاسم النامر ، وان كان فقيرا كان ملاذه بالاسم المفنى ، وان كان مظلوما ، كان محتما بالاسم المنتقم ، وهكذا فى كل من دعا الله ، وقال : يا الله ، فحالته التى هو فيها تخلص من حضرة الاسم الله ، المحيط بجميع الاسماء ، اسما يناسب مقامه وحالته .

ولما كان الاسم الله هو الحضرة الجامعة لجميع الاسماء عمم الله هذا الاسم ان يتسمى به أحد غير الله ، غيرة من الله عليه .

وهذه طائفة من نموس ابن عربى حول هذا الموضوع .
قال ابن عربى : " فالوجود لله ، وما يوصف به من أية صفة كانت ، انما المسمى بها هو مسمى الله ، فافهم انه ما ثم مسمى وجودى الا الله ، فهو المسمى بكل اسم والموصوف بكل صفة والمنعوت بكل نعت " ^(١) .

وقال : " ان الله بما هو الله لا يتعين فيه اسم من الاسماء الالهية دون اسم ، فانه عين مجموع الاسماء ، وما تخلصه الا الاحوال فانه من قال : يا الله افعل لى كذا ، فحاله شخص أى اسم أراد مما يتضمنه هذا الاسم الله من الاسماء ، فلهذا يقال فيه انه مقيد فى اطلاق ، أى تقيده الاحوال بما تطلبه من الاسماء المندرجة فيه ، ومطلق من حيث انتفاء الاحوال ، فهو الاسم القابل لكل اسم ، كما أن الهيولى الكل قابلة لكل ^(٢) صورة " .

(١) الفتوحات ٥٤/٢ ص ١٤ .

(٢) الفتوحات ١٩٥/٢ ص ٢٣ .

وقال : "ان الله هو الجامع للاسماء المتقابلة وغير المتقابلة" ^(١) .

وقال عن الاسم الله : "هى الحفرة الجامعة للحضرات كلها واعلم أنه لما كان فى قوة الاسم الله بالوضع الأول كل اسم الهى ، بل كل اسم له أثر فى الكون يكون عن مسماه ، ناب مناب كل اسم لله تعالى ، فاذا قال قائل : يا الله ، فانظر فى حالة القائل التى بعثته على هذا النداء ، وانظر أى اسم الهى يختص بتلك الحال ، فذلك الاسم الخاص هو الذى يناديه هذا الدامى بقوله : يا الله ، لأن الاسم الله بالوضع الأول ، انما مسماه ذات الحق عيضا ، التى بيدها ملكوت كل شئ ، فلهذا ناب الاسم الدال عليها على الخموس مناب كل اسم الهى" ^(٢) .

وقال : "والله من له جميع الاسماء ، وليست الالعين واحدة ، وهى مسمى الله" ^(٣) .

وقال : "الاسم الله قد عممه الله أن يتسمى به غير الله فلا يفهم منه عند التلفظ به ، وعند رؤيته مرقوما الا هوية الحق لاغير ، فانه يدل عليه تعالى بحكم المطابقة" ^(٤) .

وقال : "ان الله تعالى قد عمم هذا الاسم العلم أن يسمى به أحد غير ذات الحق ، جل جلاله ، ولهذا قال الله ، عز وجل فى معرض الحجة على من نسب الاكوهة الى غير هذا المسمى : ^(٥) { قل سموهم } ، فبعت الذى قيل له ذلك ، فانه لو سماه سماه بغير الاسم الله" ^(٦) .

-
- (١) الفتوحات ٤١١/٣ ص ٢٤ .
 (٢) الفتوحات ١٩٦/٤ ص ٢٦ ، وانظر رسالة ابن عربى للامام الرازى ص ٥ .
 (٣) الفتوحات ٤٤٨/٤ ص ٤ من أسفل .
 (٤) الفتوحات ١١٨/٤ ص ٦ من أسفل .
 (٥) سورة الرعد : ٣٣ .
 (٦) الفتوحات ١٩٧/٤ ص ٥ .

أما سبب عممة هذا الاسم أن يتسمى به أحد سوى مسمى الله ، ذلك ، كما بينت ، أن هذا الاسم مطلق ، له جميع الأسماء ، فهو حفرة جامعة لجميع الحضرات ، أما غيره من الأسماء فهو مقيد ، وأنى للمقيد أن يحيط بالمطلق ويتمف بصفته . فالاسم الله اقتضى من حيث ذاته أن لا ينحصر ولا يتقيد فى اسم معين بعينه ، أو أسماء معينة . لذا فإى اسم الهى آخر إذا تسمى بهذه الحفرة ، أعنى الله ، بمعنى أنه الجامع لجميع الحضرات الاسماوية فقد كفر ، والمراد من الكفر هنا الكفر اللغوى ، لا الشرعى ، أى الستر ، أى أن من تسمى من الأسماء المقيدة بالحفرة الجامعة المطلقة (الله) ، فقد ستر الله الجامع لجميع الحضرات فى ذاته أو اسمه ، فمثلا لو تسمى الاسم القادر أو العالم ، أو المريد ، أو غيرها مما هى أسماء الحق ومخاته من مظاهر الكون المختلفة من ملك وفلك وحيوان وشجر وجماد ، بالاسم الالهى الجامع المحيط ، أعنى الله ، فقد كفر ، بمعنى أنه ستر هذه الحفرة الجامعة المطلقة فى ذاته المقيدة ، وهو خطأ وجمل . لأن هذه الأسماء المتعددة ، التى تسمت بالاسم الله الجامع لجميع الحضرات ، أفراد من جملة أفراد هذه الحفرة الجامعة ، وهى أفراد مقيدة ، بينما الحفرة الالهية (الله) غير مقيدة ، بل لها جميع الأسماء مظهر وما سيظهر ، الكل أفرادها ، وهى كالمهيولى فى قبولها كل اسم . فتخمين احدى الحضرات الالهية المقيدة بكونها الاسم الالهى (الله) المطلق المحيط بجميع الأسماء ، تخمين بلامرجح ، وهو الكفر والجمل ، إذ كيف ينقلب المقيد مطلقا . والقول الصحيح أن يطلق على كل اسم الهى اسم اله ، لا الله ، لأن كل اسم له نسبة من الآلوهة ، وذلك مثل كلمة الانسان مثلا ، فأننا لو أطلقناه على أى فرد من أفراد الانسانية ، مثل زيد أو عمرو أو بكر ، الخ ،

وقلنا زيد الانسان ، او عمرو الانسان ، او بكر الانسان ،
 لاختطانا ، لاننا حمرنا هذا المعنى الكلى المطلق فى فرد معين
 مقيد ، او افراد معينين مقيدين ، وهذا هو الجهل ، والكفر
 اى المستر . لكن لو قلنا زيد انسان ، وعمرو انسان ، وبكر
 انسان ، الخ ، لاصبنا ، وهكذا الامر فى الاسم المطلق
 الجامع لجميع الاسماء (الله) مع افراده او اسمائه
 المندرجة فيه . فكل اسم الهى له نميب من الالهة ، لا انه
 هو الله بكنه ورمته واطلاقه . قال ابن عربى : "أما الاكابر
 فيلتزمون لاله الا الله على غير مايعطيه النظر العقلى ، اى
 الوجود هو الله ، والعدم منفى الذات والعين بالنفى الذاتى
 والثابت ثابت الذات والعين بالاثبات الذاتى ، وتَوَجَّهَ النفى
 على النكرة ، وهو اله ، وتَوَجَّهَ الاثبات على المعرفة ، وهو
 الله ، وانما توجه النفى على النكرة ، وهو اله ، لان تحتها
 كل شيء ، وما من شيء الا وله نميب فى الالهة يدعيه ، فلهذا
 توجه عليه النفى ، لان الاله من لا يتعين له نميب ، فله
 الانمباء كلها ، ولما عُرِفَ أن الاله حاز الانمباء كلها ،
 عرفوا انه مسمى الله ، وكل شيء له نميب فهو اسم من أسماء
 مسمى الله ، فلكل أسماؤه ، فكل اسم دليل على الهوية ، بل
 هو عينها ، ولهذا قال : { قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
 ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى } ^(١) وهذا حكم كل اسم
 تدعونه ، له الاسماء الحسنى ، فله أسماء العالم كله ،
 فالعالم كله فى المرتبة الحسنى ^(٢) .
 وقال : " ولو قيل لهم (اى للمشركين) من عبدتم لقالوا
 الهما ، ماكانوا يقولون الله ولا الهه " ^(٣) .

(١) سورة الاسراء : ١١٠

(٢) الفتوحات ٨٩/٤ من ١٥ .

(٣) قموس الحكم ص ٧٢ .

وان وقد تقدمت هذه الممالة الجزئية واتفقت ، لابد من الشروع في بيان مقعد ابن عربى من الاطلاق والتقييد على نحو ما تقدم من الاسم الالهى الجامع (الله) وعلاقته بالاسماء المندرجة فيه ، فنقول : اذا كان الجمع بين التنزيه والتشبيه عند ابن عربى حامل بالجمع بين مجلى الاحدية والواحدية ، فان الجمع بين الاطلاق والتقييد واقع فى مجلى واحد ، وهو مجلى الواحدية ، او مجلى احدية الكثرة ، او مجلى الكثرة الاسماءية والمفاتيحة ، والتي هى مظاهر العالم المتكثرة . ففى هذا المجلى يوفق الحق (الله) سبحانه وتعالى بالاطلاق والتقييد ، اما الاطلاق فهو قبول تحوله فى كل المور الظاهرة والتي ستظهر ، فله التجلى المطلق فى مظاهر العالم المتعددة ، لايتقيد بمظهر او صورة او مجلى مخصوص دون غيره من المجالى والمظاهر والمور الاخرى ، بل له جميع المور ، فالمقوم بالاطلاق هنا اطلاق التجلى ، وهو حكم على الذات الالهية بقبول التجلى فى جميع المور ، بحيث لاتفوته صورة ، ولايمتنع عليه مظهر ، ايا كانت هذه الصورة ، وهذا المظهر ، بل له مور الكون كلها ، لانها تجليات ذاته ، ومظاهره ، اذ بها ظهر وتجلى ، وهذه المظاهر والمجالى هى بعينها اعتبارات الحق ونسبه ، والتي هى اسماءه ومفاته ، وليس ظهوره وتجليه فى اسم وصفة اولى من اخرى ، اذ الكل اسماءه ومفاته ، فتخمين ظهوره ببعض اسمائه وصفاته دون غيرها تحكم على الحق جل وعلا ، فلا بد من اطلاق هذه النسبة للحق ، اعنى نسبة ظهوره وتجليه فى احكام الالعيان الثابتة ، او بالاحرى تجليه فى مور اسمائه ومفاته . فالحق قابل للتجلى والتحول فيما لايتناهى من المظاهر والمور ، فهو بهذا مطلق ، غير مقيد فى مظهر معين ، او مظاهر معينة . هذا هو الاطلاق .

أما التحقيد فهو أن يلاحظ مع اطلاق تجلى الحق في جميع الصور أن له نسبة في كل صورة من الصور ، وفي كل مظهر من المظاهر ، بمعنى أن الحق مقيد في هذه الصورة وتلك ، وتلك... الخ الى ما لا يتناهى من الصور ، ومعنى التحقيد أن كل صورة من الصور ومظهر من المظاهر فرد من افراد الحق ، وتعين من تعييناته ، ومجلى من مجاليه ، لاعلى أن هذه الافراد أو تلك المظاهر والتعينات المحدودة هي بعينها الذات الالهية برمتها وكليتها ، بمعنى انحصار الذات الالهية في مظهر معين ، أو مظاهر معينة ، لا ، بل هي افراد وتعينات للذات الالهية ، فهي مقيدة ، بينما الذات الالهية لها الاطلاق فكل تعين ومظهر ومجلى فهو مقيد وله نسبة من الالوهة ، لانه فرد من افراد هذا المطلق . فليست هذه المجالى والمظاهر المتعددة للحق سوى نسب الحق واعتباراته ، فالحق له في كل موجود ومظهر نسبة ، ومعنى كونه نسبة أنه اسم من اسمائه ، أو صفة من صفاته . فمن هذه الحيثية ، أى كون الحق له نسبة في كل مظهر ومجلى ، وصف بالتحقيد بالصور ، ومن حيث كونه لا ينحصر ولا يتقيد بصورة أو نسبة دون أخرى ، لأن له التحول والتجلى فيما لا يتناهى من المظاهر ، وصف بالاطلاق . هذا هو الجمع بين الاطلاق والتحقيد .

وهنا مسألة ، وهو أنه اذا كان لله ، جل وعلا ، مطلق التجلى بما شاء من الصور والمظاهر ، وكانت صور العالم ومظاهره غير متناهية ، استحال ان احاطة بالحق ومعرفة معرفة تفصيلية ، لذلك يجهل حد الحق ، سبحانه وتعالى ، لانه لا يمكن أن يعلم حده الا بعلم حد كل صورة له ، وهذا محال حموله ، فحد الحق محال . فلا يمكن الاحاطة بالحق تفصيلا ، بل يعرف مجملا بانه يتجلى فيما لا يتناهى من مظاهر العالم ، وبما يحمل لكل عارف من الصور والمظاهر .

وهذه طائفة من كلام ابن عربى حول هذا الموضوع ، قال ابن عربى : "اعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوجود لم يكن له تقييد مانع من تقييد بل له التقييدات كلها ، فهو مطلق التقييد ، لا يحكم عليه تقييد دون تقييد ، فافهم معنى نسبة الاطلاق اليه " .^(١)

وقال : "الاطلاق هو تجليه فى كل صورة ، وقبوله كل حكم ممكن من حيث أنه عين الوجود " .^(٢)

وقال :

من ستر الحق ولم يغشه	فذلك الشخص الذى قد كفر
وليس مخفيا على ناظر	فيه بعين العقل أو بالبصر
تبارك الله الذى لم يزل	يظهر فيما قد بدا من صور
فانه منشئها دائما	فى كل ما يظهر أو قد ظهر

وقال : "كيف يُقَيَّد المطلق ، من سرى فى الوجود تقييده " .^(٤)

وقال : "حيرة العارف فى الجناح الالهى أعظم الحيرات ، لانه خارج عن الحمر والتقييد .

تفرقت الطبأ على خدأش فمايدرى خدأش مايميسد
فله جميع الصور ، وماله صورة تقيده ، ، فعدم
القرار وحل البوار بساحة الكفار ، فلم يبق ستر ولا حجاب الا^(٥)
مزقه وخرقه هذا المشهد الاسنى ، فان الستر يقيد المستور ،
والحجاب يحد المحجوب ، ولاحد لذاته ، ولا تقييد لجلاله ، فكيف
يستره شيء ، أو تخفيب له عين " .^(٦)

(١) الفتوحات ١٦٢/٣ من ٢٣ .

(٢) الفتوحات ٢١٩/٣ من ٨ .

(٣) الفتوحات ٢٧٥/٣ .

(٤) الفتوحات ٣٦٨/٤ من ٤ من أسفل .

(٥) تأمل كيف يفسر لفظ الكفار ، فيما بعد ، بما يقطع بأنه يريد بالكفر هنا وفى كل موضع من مواقع اقترانها بالحمر والتقييد ، الكفر اللغوى ، والذى هو الستر والحجب .

(٦) الفتوحات ٦٦١/٢ من ١٣ .

وقال : "وهو (أى الله) أقرب اليه من جبل الوريد ، فهو عين المنعوت بأن له جبل الوريد ، فعلمنا أنه عين كل صورة ولا نحيط بما فى الوجود من صور ، فلانحيط به علما " .^(١)

وقال : "وانما لم يحده ولم يقدره العارف به ، لانه يراه جميع الصور ، فمعها حد بمورة عارفته صورة أخرى ، فانخرم عليه الحد ، فلم ينحصر له الامر ، لعدم احاطته بالصور الكائنة وغير الكائنة ، فلم يحط به علما " .^(٢)

وقال : "الله يجل أن يطلب بمسافات الاقدام ، وبمشاقات الاعمال وبالاتكار ، فكما أنه لايتحيز كذلك لايتميز ، فهو معلوم لنا أنه فى كل شيء ، عين كل شيء ، ومجهول التمييز لما نشهده من اختلاف الصور ، فما تقول فى صورة هو هذا الا وتحجبك عنها صورة هو عينها ، تقول فيها هو هذا " .^(٣)

وقال : "فالحق محدود بكل حد ، وصور العالم لاتنضب ولايحاط بها ، ولاتعلم حدود كل صورة منها الاعلى قدر ما حصل لكل عالم من صورته ، فلذلك يجهل حد الحق ، فانه لايعلم حده الا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حموله ، فحد الحق محال... ومن جمع فى معرفته بين التنزيه والتشبيه بالومفيين على الاجمال - لانه يستحيل ذلك على التفصيل ، لعدم الاحاطة بما فى العالم من الصور - فقد عرفه مجملا لاعلى التفصيل " .^(٤)

وهنا أعود لاتناول مسألة مهمة قد سبقت الإشارة اليها قبل قليل ، ألا وهى مسألة الكفر عند ابن عربى ، فقد تقدم أن المقمود من الكفر عنده الكفر اللفوى ، والذى هو الستر والحجب ، لا الكفر الشرعى المخرج من الملة والموجب للردة . والمقمود من الستر والحجب عنده أن يستر الله المطلق الذى

(١) الفتوحات ٣/٢٧٦ ص ٩ .
 (٢) الفتوحات ٣/٢٧٦ ص ٤ .
 (٣) الفتوحات ٤/٤٤٣ ص ٢ .
 (٤) فصوص الحكم ص ٦٨ ، ٦٩ .

لا يتقيد بقيد ، والذي له جميع التقيدات ، فى مظهر أو صورة أو مظاهر أو صور معينة محدودة مقيدة ، أو كما تقدم ، أن يستر الاسم الله الجامع لجميع الاسماء والحضرات ، الظاهرة والتي ستظهر فى مالايتناهى عددا ، فى اسم وحضرة ، أو اسماء وحضرات مقيدة معينة ، تأخذها الحدود . فهذا هو الكفر الذى يعنيه ابن عربى ، وسببه مأخوذ من مدلوله اللغوى ، وهو الستر والحجب ، إذ من حصر الله المطلق فى مقيد بعينه ، فقد ستره وحجبه فى هذا المقيد ، وهذا هو الجهل والخطأ بعينه ، إذ كيف يحصر المطلق فى مقيد بعينه ، وانى للمقيد أن يكون مطلقا فيستر المطلق فيه . لذلك حكم ابن عربى على النصارى بأنهم فى قولهم : أن الله هو المسيح ابن مريم ، قد جمعوا بين الخطأ والكفر ، أما كفرهم ، فهو الكفر اللغوى ، كما مر ، ذلك أنه سبب كفرهم حصر الألوهية ، وهى النسبة المطلقة التى لا تتقيد بصورة أو اسم فى عيسى ، عليه السلام ، المقيد المحدود ، فستروا المطلق الجامع لجميع الحضرات والتقييدات فى هذا الاسم المقيد ، هذا هو الكفر . أما الخطأ فلأنهم ، بحصرهم المطلق فى المقيد ، أرادوا تمييز المقيد مطلقا ، وجعل المقيد المخصوص باسم وحضرة جامعا لجميع الاسماء والحضرات ، الكائنة والتى ستكون ، فكيف ينقلب المقيد مطلقا ، أو العكس ، كيف يقيد المطلق ؟! اليس هذا هو الجهل بعينه .

وهذا نص كلام ابن عربى ، قال : "لذلك نسبوا (أى النصارى) إلى الكفر ، وهو الستر ، لأنهم ستروا الله الذى أحيا المسوتى بصورة بشرية عيسى ، فقال تعالى : { لقد كفر الذين قالوا أن الله هو المسيح ابن مريم } فجمعوا بين (١) الخطأ والكفر فى تمام الكلام كله ، لأنه لا يقولهم هو الله ،

(١) سورة المائدة : ١٧ ، ٧٢ .

ولابقولهم ابن مريم ^(١) . وشرح القموص كالجامى والقيصري والتابلسى ، وغيرهم ، ومنهم أبو العلا عفيفى ، قد نموا على مراد ابن عربى من كفر النصارى فى هذا النص ، وأنه بسبب حصر الاكوهية فى عيسى عليه السلام دون تعميمها واطلاقها فى جميع المظاهر ^(٢) . وهذا تفسير صحيح لاغبار عليه ، لأنه يتوافق تماما مع مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، وسوف أورد له نموماً أخرى فيما بعد تؤكد أن الكفر بسبب الحصر لاغير ، لأن الحصر يفيد السحر والحجب .

لكن الذى لى فيه وجهة نظر ، تخالف كلام بعض هؤلاء الشراح ومنهم أبو العلا عفيفى ، تفسيرهم لعبارة ابن عربى السابقة ، والذى يقول فيها : "فجمعوا بين الخطأ والكفر فى تمام الكلام كله ، لأنه لابقولهم : هو الله ، ولابقولهم : ابن مريم ^(٣) . ففسروا هذا الكلام بالآتى : "انهم لم يكفروا بقولهم : ان الله هو المسيح ، ولابقولهم : ان المسيح هو عيسى ابن مريم ، ولكن كفروا بالقولين معا ، أى بقولهم : ان الله هو المسيح عيسى ابن مريم وحده دون غيره ^(٤) " . فهذا التفسير لاحد شطرى كلام ابن عربى ، وهو قوله : "لأنه لابقولهم هو الله" ، خطأ وبعيد عن المواب ، مع اتفاقى فى النتيجة ، وهو أن الكفر بسبب الحصر فى عيسى وحده . وأما الخطأ فى تفسير العبارة السابقة ، فلأن عفيفى وغيره فسروه بقولهم : "انهم لم يكفروا بقولهم ان الله هو المسيح" وهذا يناقض كلام ابن عربى تماما ، ذلك أن ابن عربى رتب كفرهم على القول بأن الله هو المسيح ابن مريم ، بينما هؤلاء الشراح لاقبوه

-
- (١) قصص الحكم ص ١٤١ .
 (٢) أنظر : جواهر النصوص ١٢٩/٢ ، شرح الجامى على قموص الحكم ١٦٤/٢ ، تعليقات عفيفى على القموص ص ١٨٥ .
 (٣) قصص الحكم ص ١٤١ .
 (٤) أنظر : تعليقات عفيفى على القموص ص ١٨٥ ، جواهر النصوص ١٢٩/٢ ، شرح الجامى على قصص الحكم ١٦٤/٢ .

بقولهم : انهم لم يكفروا بقولهم ان الله هو المسيح . وهذه مناقضة لكلام ابن عربى مريضة ، خاصة وأنه قد مر معنا ان الاسم الله ، بآل التعريف ، معصوم ، عند ابن عربى ، ان يتسمى به أحد ، لانه الحفرة الجامعة لجميع الحفريات ، والاسم المحيط بجميع الاسماء ، فمن تسمى به على وجه الحقيقة ، بمعنى قيامه مقامه ، وسده مسده ، فقد كفر ، أى ستر الله الجامع المطلق فى مقيد محصور .

فكيف يقال انهم لم يكفروا بقولهم : ان الله هو المسيح ، وابن عربى نفسه يقول : انهم كفروا بهذا القول ، لانه استدل عليه بقوله تعالى : { لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم } . فتفسيرهم تلك العبارة ، بعيد عن المواب ، فى نظرى .

والتفسير المواب الذى أراه ويتفق مع أمول ابن عربى وآرائه أن مراد ابن عربى من قوله "لانه لا بقولهم هو الله ، ولا بقولهم ابن مريم" . أن قول النصارى : "ان الله هو المسيح ابن مريم" يتألف من جملتين ، وهما : جملة "هو الله" ، وجملة "المسيح ابن مريم" ، وهاتان الجملتان لو كانتا منفردتين ومنفصلتين لما لزم منه كفر ، لكن باجتماعهما يحمل الكفر . ذلك أن معنى الجملة الاولى ، والتى قال عنها ابن عربى لا بقولهم "هو الله" أن "هو" فى هذه الجملة لا تعود على عيسى ، عليه السلام ، بل تعود على الذات الالهية ، لأن من أسماء الحق جل وعلا ، عند ابن عربى ، كما مر معنا ، "الهو" ، فهو يريد أن يقول ان هو هو الله نفسه ، فالهو مبتدأ والله خبره ، وهو كلام صحيح تام لامحذور فيه ، وكذلك قولهم "المسيح ابن مريم" مبتدأ وخبر ، وهو أيضا كلام تام صحيح لاشئ فيه ، لأن المسيح بالفعل ابن مريم . لكن لما

جمعوا بين الكلامين نتج الكفر ، لانه بالجمع بينهما نتج كلام جديد افاد حصر الاكوهية في عيسى عليه السلام دون من سواه ، فلذلك كفروا الله المطلق الجامع لجميع الحضرات في اسم او حضرة مقيدة . والله اعلم .

ولابن عربي نموس اخرى تؤكد ان الكفر عنده بمعنى الستر والحجب ، والذي هو تخمين وحصر نسب الحق المطلقة في مقيد بعينه . فأي نسبة صحت للحق سبحانه وتعالى ينبغي تعميمها على جميع المظاهر والاسماء وعدم حصرها في اسم او مظهر ، كنسبة الاكوهية ، كما مر ، والتي حصرتها النصارى وسترتها وكفرتها في عيسى عليه السلام ، وكنسبة الفقر والغنى وغيرها من النسب ، التي تمتع للحق سبحانه وتعالى ، فينبغي تفشيها وتعميمها على جميع المظاهر والاسماء . اما اذا كانت هذه النسبة المضافة الى الحق غير صحيحة ، بل خاطئة ، فلا تنسب حينئذ الى مظاهر الحق ، لكن من اضاف نسبة خاطئة ، ايا كانت هذه النسبة ، الى بعض المظاهر والاسماء المقيدة وحصر هذه النسبة فيها دون ان يعمها ، فخطؤه من جهة الحصر وعدم تفشية وتعميم هذه النسبة - وان كانت خاطئة - اعظم من خطئه في اضافة هذه النسبة الخاطئة الى الحق .

وهذه بعض نموس ابن عربي حول هذا الموضوع تؤيد ما ذكر قال ابن عربي : "اعلم ان الله تعالى لما كان له مطلق الوجود ، لم يكن له تقييد مانع من تقييد ، بل له التقييدات كلها ، فهو مطلق التقييد لايحكم عليه تقييد دون تقييد ، فافهم معنى نسبة الاطلاق اليه . ومن كان وجوده بهذه النسبة ، فله اطلاق النسب ، فليست نسبة به أولى من نسبة ، فما كفر من كفر الا بتخمين النسب ، مثل قول اليهود

(١) في نص الكتاب : "ولم" ، ويبدو ان الواو زائدة ، لان لم وما بعدها جواب لما ، يدل عليه سياق الكلام .

والنصارى عن أنفسهم دون غيرهم من أهل الملل والنحل : "نحن أبناء الله وأحباؤه" ، فإن وقد انتسبوا إليه كانوا يعمون النسبة ، وإن كانت خطأ فى نفس الأمر ، فقال لهم الله :
{ فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق }^(١) ، يقول تعالى النسبة واحدة فلم خصمتم نفوسكم بها دون هؤلاء ، وإن أخطأتم فى نفس الأمر ، فخطؤكم من عموم النسبة أقل من خطئكم من خصوصها ، فإن ذلك تحكم على الله من غير برهان^(٢) .

وقال أيضا : "وما كفر من قال إن المسيح ابن الله إلا لاقتماره ، وكذلك كفر من قال نحن أبناء الله وأحباؤه لاقتمارهم ، لأنهم ذكروا نسبة تعم كل ماسوى الله ، إن كانت صحيحة ، فإن لم تكن فى نفس الأمر صحيحة فهم والعالم فيها على السواء"^(٣) .

وقال أيضا : "وأما من قال : إن الله هو المسيح ، أو قال ما علمت لكم من اله غيرى فليس فى الظاهر بمشرك ، وإنما دخل عليه الشرك بالاسم ، ولذلك قال الله لنبيه ، عليه السلام : { قل سموهم }^(٤) فإنهم إذا سموهم عرفوا بالاسم من هو المسمى ، فقال هؤلاء : إن الله هو المسيح . وليس المسيح من أسمائه ، إذ كان له هذا الاسم قبل أن يدعى فيه أنه الله ، فأشركوا من حيث الاسم . وأشرك فرعون من حيث خالف عقده قوله^(٥) فهذا كانوا مشركين " .

وقال أيضا : "فجميع الأسماء التى فى العالم ويتخيل أنها حق للعبد حق لله ، فإذا أغيفت إليه وسمى بها على غير وجه الاستحقاق كانت كفرا ، وكان صاحبها كافرا ، قال الله

(١) سورة المائدة : ١٨

(٢) الفتوحات ١٦٢/٣ ، ص ٢٣ .

(٣) الفتوحات ٩٣/٤ ص ٧ من أسفل ، وانظر أيضا ٤٣٧/٤ ص ١٩ .

(٤) سورة الرعد : ٣٣

(٥) الفتوحات ١٥٨/٤ ص ٢٧ .

(٦) أى إلى العبد .

تعالى : { لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير
(١) ونحن اغنياء } ، فكفروا بالمجموع (٢) .

وتفسير هذا الكلام قريب من تفسير كلامه السابق عن كفر
النصارى وأنه بتمام الكلام كله ، فهو يعنى بالمجموع هنا
مجموع الكلامين ، لأن قولهم هذا يتألف من جملتين لو كانتا
منفردتين لمح الكلام ، ولَمَّا كان فيه محذور ، الجملة الاولى
"ان الله فقير" وهذا الكلام صحيح ، لأن الله فقير عند ابن
عربى ، بمعنى افتقاره الى نفسه واعتباراته ، والتي هى
اسماؤه وصفاته لأنها مظاهره ، فيها ظهر ، ولولاها لما كان
له ظهور ، لأن مظاهر العالم عبارة عن تجليات الحق وتعييناته
هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لأن وجود الحق فى مظاهره ،
ومظاهره يفتقر بعضها الى بعض ، لذلك صح وصف الله بالفقر .
والجملة الثانية : "ونحن اغنياء" ، وهذا الكلام ، أيضا
صحيح ، لأن كلمة نحن تعم مظاهر العالم المتعددة ، لمدىها
على كل أفرادها ، ولا شك فى أن مجموع هذه المظاهر - لأنها
تجليات الحق وتعييناته ومظاهره - غنية ، ومعنى الغنى هنا ،
غناهم بالحق الذى أسبغ عليهم وجوده ، فهم وجوده ، لأنهم
مظاهره واسماؤه وصفاته ، فمظاهر العالم المتعددة كلها
تتمتع بالغنى ، لأن هذه المظاهر ليست سوى وجود الحق وذاته ،
فكلمة "نحن" تفيد وتقوم مقام كلمة "الله" ، فقولك "نحن
اغنياء" بمنزلة قولك "الله الغنى" لأنه لا ظهور لله إلا بهذا
نحن ، فنحن الله ، والله نحن . هذا معنى الكلامين على
انفراد ، فهو صحيح لا باطل فيه . لكن لما جمعوا بين الكلامين
نتج كلام جديد أفاد تمييز أنفسهم بنسبة معينة وهى الغنى
وحصرها فيهم ، دون تعميمها وتفشيها ، فستروا هذه النسبة

(١) سورة آل عمران : ١٨١

(٢) الفتوحات ٥٤/٢ ص ٧ ، وانظر أيضا : ٣١٧/٣ ص ٣ .

التي تعم الكل في اسم وحفرة ، أو أسماء وحفرات مقيدة .
وهذا هو الكفر ، الذي هو الستر والحجب بعينه . والله أعلم .
أما بعد فهذا الذي تبين لي من مراد ابن عربي من
"التنزيه والتشبيه" و "الاطلاق والتقييد" مع بذل الوسع
واستفراغ الجهد للوصول الى حقيقة مراده ، فأرجو أن أكون
قد أصبت مراده على وجه التحقيق ، ذلك أن هناك من جعل
"التنزيه والتشبيه" بمعنى "الاطلاق والتقييد" لافرق بينهما ،
وأن كل واحد منهما عين الآخر ، وهذا غير صحيح في نظري ،
ولعل منشا الخطأ والاشتباه عند من جعلهما بمعنى واحد أن
ابن عربي وصف التنزيه بأنه تقييد ، كما وصف الاطلاق بأنه
تقييد ، أيضا ، فظن أن مراد ابن عربي بهما شيء واحد .

قال ابن عربي عن التنزيه : "أن التنزيه عند أهل
الحقائق في الجناح الإلهي عين التحديد والتقييد" (١)
وقال : "أن غاية المنزه التحديد" (٢)
وقال : "التنزيه تحديد المنزه" (٣)

وقال عن الاطلاق : "الاطلاق عن التقييد تقييد ، والمطلق
مقيد بالاطلاق" (٤)

وقال : "التقييد صفة تضيفها المقول والكشف الى
الممكنات ، وتقمرها المقول عليها ، وتضيف الاطلاق الى الحق
وما علمت أن الاطلاق تقييد ، فإن التقييد إنما أصله وسببه
التمييز حتى لا تختلط الحقائق ، فالاطلاق تقييد ، فإنه قد
تميز عن المقيد وتفيد بالاطلاق ، ، فما ثم اطلاق
لا يكون فيه تقييد ، لأن المقيد الذي هو الكون تميز عن اطلاقه
بتقييده ، فقد قيده بالاطلاق ، وهو تجليه في كل صورة ،

(١) فصوص الحكم ص ٦٨ .
(٢) الفتوحات ٢١٣/٤ ص ٢ .
(٣) الفتوحات ٣٢٧/٤ ص ٢٤ .
(٤) فصوص الحكم ص ١١١ .

وقبوله كل حكم ممكن من حيث انه عين الوجود ، فقد قيدته
(١)
احكام الممكنات " .

وقال :

(٢)
نعت المهيمن بالاطلاق تقييد وكل ما قيل فيه فهو تحديد
فهذه النصوص تجعل التنزيه والاطلاق بمعنى التقييد ،
فتوهم ان التنزيه عند ابن عربى هو الاطلاق بعينه ، وليس
الامر كذلك لان شمة فارق بينهما ، ذلك ان التنزيه ، كما
بينت سابقا ، وان كان فيه تقييد ، لانه تمييز للذات عن ان
تختلط بغيرها ، الا انه تقييد للذات من حيث هي من غير
ملاحظة اعتباراتها ونسبها ، والتي هي اسمائها ومفاتها ، او
تجلياتها ومورها .

أما الاطلاق - وان كان فيه تقييد ايما - فهو تقييد
للذات باعتباراتها ونسبها ، أى هو تقييد للذات من حيث
انحمارها فى المجالى والمور والمظاهر اللامتناهية . فتقييد
التنزيه تقييد للذات فى مجلة الاحدية ، او احدية العين ،
وتقييد الاطلاق تقييد للذات فى مجلى الواحدية او احدية
الكثرة ، ففرق بين التقييدين ، تقييد التنزيه وتقييد
الاطلاق ، الاول تقييد للذات من حيث هي فى بعيدة عن كل تعين
وامتبار ، والآخر تقييد للذات من حيث اعتباراتها ونسبها
وتعيناتها .

واذا كان التنزيه تقييد للشيء بالفعل ، لانه تمييز ،
فومف التنزيه به صحيح ، لكن لماذا ينف ابن عربى الاطلاق ،
أيما ، بأنه تقييد ، مع كون الاطلاق يناهى التقييد ،
والمطلق غير مقيد بأى شرط ؟

(١) الفتوحات ٢١٩/٣ من ٤ .

(٢) ديوان ابن عربى ص ٦٣ .

ان ابن عربى حينما يصف الاطلاق بأنه تقييد ، كما مر ،
فانه يريد ان يُقَرَّ حقيقةً ، وهى أنه مهما حاول المرء أن يطلق
معبوده ، فمآله الى التقييد ، لانه لن يستطيع الانفكاك عنه
ذلك أن أقصى غايات اطلاق المعبود ، أن يوصف وجوده بالاطلاق
لكن مع كون هذا الوصف أقصى غايات الاطلاق ومنتهاه ، الا أن
الموصوف به مقيد به ، أى مقيد بالاطلاق ، فهو أسير التقييد
والمراد بتقييده بالاطلاق ، عند ابن عربى ، أنه مقيد بالمور
والتجليات الالمتناهية ، فهذا مراد ابن عربى من تقييد
الاطلاق ، وهو تقييد للذات فى مجموع صور ومجالى ومظاهر
العالم الالمتناهية . أما تقييد التنزيه فهو تقييد للذات
من حيث هى هى معرفة عن المجالى والمور . فقد بان بهذا أن
التنزيه اثبات للذات من حيث هى هى ، لاحكم فيه على الذات ،
أما الاطلاق فهو حكم على الذات بكونها مطلقة فى الظهور فى
المجالى والمور ، أى بقبولها جميع المور والتجليات
الكائنة والتي ستكون ، وهى بهذا مقيدة بهذا الاطلاق . والله
اعلم .

بين الكل والكلى :

قبل الشروع فى بيان كون الحق عند ابن عربى كلا أو
كلية لابد من توضيح معنى "الكل" و "الكلية" والفارق بينهما
حتى تتفح المورة .

(١)
"فالكل" هو ما يتركب من أجزاء ، مثل "زيد" مثلا فهو كل
يتركب من أجزاء ، مثل رأسه ومدرة ويديه ورجليه وغيرها من
الاجزاء ، فالكل وهو "زيد" هنا مشتمل على أجزاء ،
باجتماعها مع وصفه بأنه كل .

أما "الكلية" فهو ما لا يمنع نفس شئ من معناه عن وقوع
الشركة فيه ، كلفظ "الإنسان" مثلا فانه معنى كل يمدق على
(٢)

(١) انظر : التعريفات ص ١٩٥ .

(٢) انظر : معيار العلم ص ٣٤ ، التعريفات ص ١٩٥ .

كثيرين ، اذ لا يمنع تصور معناه أن يطلق على "زيد" و "عمرو" و "خالد" و "بكر" ، الى مالايتناهى من الافراد ، اذ كل فرد من هذه الافراد يصدق عليه وصف الانسانية . وافراد الكلى تسمى جزئيات ، فكل فرد من افراد الانسانية مثل "زيد" و "عمرو" ... الخ يسمى جزئى .

هذا هو المراد بالكل والكلى ، ومن خلال معنيهما يظهر الفارق بينهما ، فأول فارق بينهما أن الكل من حيث هو كل له وجود فى الخارج متحقق به ، بخلاف الكلى من حيث هو كلى ، اذ لاوجود له فى الخارج يتحقق به ، بل هو وجود ذهنى صرف ، والموجود فى الخارج افراده فقط .

والفارق الثانى أن افراد الكل ، وهى الاجزاء ، لايمح أن يطلق على كل واحد منها اسم الكل ، فلايمح مثلا أن نسمى رأس زيد أو يديه أو رجلية "زيد" ، بخلاف الكلى ، فان كل فرد من افراده وهى الجزئيات ، يمح أن نطلق عليه اسم الكلى مثل "زيد" فلانه فرد من افراد الانسانية ، يمح أن نطلق عليه انسان ، وكذا "عمرو" و "خالد" و "بكر" وغيرهم من افراد الانسانية . فافراد الكل وهى الاجزاء لاتسمى بالكل بخلاف افراد الكلى وهى الجزئيات ، تسمى بالكلى .

والفارق الثالث وهو مترتب على الذى قبله ، أن الحكم على الكلى ينسحب على جميع جزئياته . مثاله اذا حكمنا على الانسان بأنه فاحك بالقوة أو كاتب بالقوة ، صدق هذا الحكم على جميع افراد الانسانية ، بحيث يصدق هذا الحكم على كل فرد بخصومه . أما الحكم على الكل فلاينسحب على جميع افراده بحيث يصدق على كل جزء من أجزاء الكل على جهة الاستقلال ، بل لابد حتى يصدق هذا الحكم من تآلف الاجزاء واجتماعها حتى يصدق الحكم على الكل ككل ، لاجزاء جزء .^(١)

(١) أنظر بعض هذه الفروق بين الكل والكلى فى ضوابط المعرفة ص ٣٣ ، ٣٤ .

وبهذا العرض الموجز بان الفرق بين "الكل" و "الكلى" وبعده نتساءل هل الله تبارك وتعالى أو الوجود الواحد ، عند ابن عربى ، كل أم كلى ، وهل هذه الكثرة المشاهدة كثرة أجزاء أم جزئيات ؟ وبمعنى آخر هل لله تبارك وتعالى وجود فى الخارج ، وهو كونه "كل" ومظاهر العالم المتعددة أجزاء هذا الكل ، أم أنه لاوجود له فى الخارج ، بل هو معنى كلى مطلق ، والموجود فى الخارج أفراده التى هى جزئيات هذا المعنى الكلى ؟

فى الحقيقة لم أقف على مايقطع جواب هذه المسألة عند ابن عربى من كلامه نفسه حسب اطلاعى ، لأنه أحيانا يمثل علاقة الواحد بالكثرة بعلاقة الكل بأجزائه ، وأحيانا أخرى يمثلها بعلاقة الكلى بجزئياته . وسوف أورد نمومه بعد قليل . لكن هناك من العلماء من حكم عليه بأحد الأمرين ، فابن القيم ذهب فى قميدته النونية الى القول بأن الله كل عند ابن عربى ، وكذا تابعه شارحه الهراس . قال ابن القيم :

وتكثر الموجود كالاعفاء فى الـ محسوس من بشر ومن حيوان
أو كالقوى فى النفس ذلك واحد متكثر قامت به الامران
فيكون كلا هذه أجزاءه هذه مقالة مدعى العرفان (١)
وهذه الابيات تحكى مقاله ابن عربى فى الفصوص من
تموير الكثرة بكثرة أعفاء الشخص الواحد ، وهو تمثيل لله
بأنه كل ، وسيأتى نمه .

أما مطلقى مبرى فقد ذهب الى أن عموم الموقية ، ومنهم ابن عربى يجعلون الله كلياً ، وحقائق العالم أفراده ، قال "الظاهر عند فحص أقوال الموقية الوجودية المعدودين من المسلمين ودرسها أنهم يعتبرون الله مطلقاً وكلياً ، لا كلا ، والموجودات أشبه بسأن تكون أفراد الكلى منها بأن تكون

(١) أنظر : نونية ابن القيم مع شرحها للهراس ٦٢/١ .

(١) أجزاء الكل .

وقال أيضا : "واعتبارهم الله كليا معروفا فيما بينهم " (٢)

والحق أن ابن عربي أقرب إلى القول بأن الله كلى منه إلى القول بأنه كل ، هذا الذى ترجح عندي ، وسوف أعلل هذا الترجيح وأدعمه بالدلة بعدما أورد نمومه حول هذا الموضوع . أما نموس ابن عربي ، والتي يفهم منها أن الله كل عنده ، فمنها قوله : "إذا نظرت وجدت العالم مع الحق صوف حيرة ، هو لاهو ، ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى ، فختم بما به بدا ، فياليت شعري من الوسط ، فإنه وسط بين نفي وهو قوله : { ومارميت } وبين اثبات وهو قوله : { ولكن الله رمى } ، وهو قوله : ما انت اذ انت ، لكن الله انت . فهذا كلامنا في الظاهر والمظاهر ، وأنه عينه ، مع اختلاف صور المظاهر ، فنقول في زيد انه واحد مع اختلاف أعضائه ، فرجله ماهى يده ، وهى زيد فى قولنا : زيد ، وكذلك أعضاؤه كلها وباطنه وظاهره ، وغيبه وشهادته ، مختلف الصور وهو عين زيد ، ماهو غير زيد " (٣)

وقوله : "وماثم إلا الله الحق من كونه محيطا ، ، فيرى من حيث أثره فى المحيط به بالصور التى ظهر بها ، المحيط نفسه بنفسه ، ومن حيث تمدد أعيانه ، رأى منه به ، وكانت كل عين مغايرة لما حبتا ، ولذلك اختلفت صور العالم وان كانت واحدا ، كما اختلفت صور الانسان فى نفسه ، وان كان الانسان واحدا ، فبيده ماهى رجله ، ورأسه ماهو صدره ، وعينه ماهو أذنه ولالسانه ولافرجه ، وعقله ماهو فكره ،

(١) موقف العقل ١٥٥/٣ .

(٢) موقف العقل ١٥٧/٣ .

(٣) ، (٤) سورة الانفال : ١٧

(٥) الفتوحات ٤٤٤/٢ ص ١٤ .

ولاخياله ، فهو متنوع متعدد العين بالصور المحسوسة
والمعنوية ، ومع هذا يقال فيه انه واحد ويمدق ، ويقال فيه
كثير ويمدق ، فمن حيث احديته نقول راي نفسه بنفسه ، ومن
حيث كثرته نقول راي بعنه ببعنه ^(١) .

وقوله : "اعلم ان التركيب الذاتى الواجب للمركب
الواجب الوجود لنفسه لايقدم فيه القدر الذى يتوهمه النظر
فان ذلك فى التركيب الامكانى فى الممكنات بالنظر الى اختلاف
التركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص فى هذا المركب
مخمساً بخلاف الامر الذى يستحقه الشئ لنفسه ، كما تقول فى
الشئ الذى يقبل الاشكال لنفسه ، لاتقول ان ذلك له بجعل
جامل ، اعمى قبول الاشكال ، وانما الذى يكون له بالمخصص
كون شكل خاص دون غيره مع امكان قيام شكل آخر به ، فلا بد من
مخصص ، ، فالتركيب الذاتى الذى يقتضيه الواجب الوجود
لنفسه خارج عن هذا الحكم ، لانه مجهول الماهية عند النظر
فنسبة التركيب اليه مجهولة ، مع معقولية التركيب . ومعنى
التركيب كونه كثيراً فى ذاته ، كما لم يقدم فيه كونه له
مفات قديمة عند مثبتى المفات من النظر كالاشاعة ^(٢) .

وقوله : "ان للحق فى كل معبود وجها يعرفه من يعرفه ،
ويجهله من يجهله ، ، فالعالم يعلم مَنْ عَبد ، وفى اى
صورة ظهر حتى عَبد ، وان الحفريق والكثرة كالأعضاء فى الصور
المحسوسة ، وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية " ^(٣) .

وقوله : "لا يكون مجيباً الا اذا كان مَنْ يدعوه ، وان كان عينُ
الداعي عينَ المجيب ، فلا خلاف فى اختلاف الصور ، فعما مورتان
بلاشك . وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد ، فمعلوم أن زيدا

(١) الفتوحات ١٥١/٢ من ١٢ .

(٢) الفتوحات ٤٨٣/٣ من ٥ من أسفل .

(٣) فصوص الحكم ص ٧٢ .

حقيقة واحدة شخصية ، وأن يده ليست صورة رجله ولارأسه ولاعينه ولاحاجبه . فهو الكثير الواحد ، الكثير بالمرور .
(١)
الواحد بالعين " .

فيفهم من هذه النصوص وغيرها أن الله كل عنده ، وما الكثرة المشاهدة الأكثرية أجزاءه ، وأنه بانضمام هذه الأجزاء واجتماعها يتركب ويتألف منها حقيقة واحدة ، هي حقيقة الله واجب الوجود .

أما نمومه التي يفهم منها أن الله معنى كل ، فمنها قوله : "اعلم أن الحق تسمى بالظاهر والباطن ، فالظاهر للمور التي يتحول فيها ، والباطن للمعنى الذي يقبل ذلك التحول والظهور في تلك المور " .
(٢)

فقوله : "والباطن للمعنى الذي يقبل ذلك التحول" يفهم منه أن الله كل عنده ، لأنه معنى يمدق على ما شاء من المور وقوله : "اعلم أن الامور الكلية ، وان لم يكن لها وجود في عينها ، فهي معقولة معلومة بلاشك في الذهن ، فهي باطنة لا تزال ، عن الوجود الميئى ، ولها الحكم والاشتر في كسل ماله وجود عيئى ، بل هو عينها لاغيرها ، أعنى أعيان الموجودات العينية ، ولم تزل من كونها معقولة في نفسها ، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات ، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها ، ، ولولا بريان الحق في الموجودات بالمصورة ماكان للعالم وجود ، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ماظهر حكم في الموجودات العينية . ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم الى الحق في وجوده " .
(٣)
وشبه ابن عربى علاقة الواحد بالكثير بالانسان ، وأنه واحد بالعين ، كثير بالمرور ، أى أن الانسانية عين واحدة ،

(١) قموص الحكم ص ١٨٣ ، ١٨٤ .
(٢) الفتوحات ٢/٣٩٠ ص ٣ من أسفل .
(٣) قموص الحكم ص ٥١ ، ٥٥ .

لكن مع ذلك صورها كثيرة وأشخاصها متعددة غير متناهية ،
فقال : "كالإنسان واحد بالعين بلاشك ، ولأنك أن عمرا ماهو
زيد ، ولاخالد ولاجعفر ، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لايتناهى
وجودا ، فهو وان كان واحدا بالعين ، فهو كثير بالمور
والأشخاص ^(١) " .

هذه بعض نمومه والتي يفهم منها أن الله معنى كلى ،
لاتحقق له فى الخارج ولاوجود له الا فى أفرادة وجزئياته
اللامتناهية . ولأنك أن ابن عربى يذهب الى أحد الرايين فى
حق الله تعالى ، اما أنه كل أو أنه كلى . والحق ، كما
قدمت ، أنه أقرب الى القول بأنه كلى من القول بأنه كل ،
وذلك لعدة أسباب :

(١) أن ابن عربى يذهب الى أن وجود الله مطلق ومقيد ، كما
مر معنا ، عند الحديث عن الاطلاق والتقييد ، ومعلوم أن
الوجود المطلق من حيث هو مطلق وجود ذهنى ، لاتحقق له
فى الخارج ، فهو أمر كلى ، والموجود فى الخارج
أفراده المقيدة ، أو جزئياته ، ولو لم يكن الله كليا
عنده ، والا فما فائدة وصفه بالاطلاق والتقييد إذ لو
كان للمطلق وجود عينى مستقل به فى الخارج ، لامتنع أن
يتقيد فيما لايتناهى من الأفراد ، كما هو مذهب ابن
عربى فى التجلى الدائم المستمر اللامتناهى ، ولما صح
وصفه بالاطلاق حينئذ . فدخول أفراد جديدة الى حيز
الوجود ووصفها بأنها تجليات الله ومظاهره ، يقطع بأن
الله معنى كلى يمدق على ما لايتناهى من الأفراد ويدخلها
حيز الألوهة .

وقد حكم ابن تيمية على تلميذ ابن عربى ، وهو القونوى
لأنه يقول بالاطلاق والتعيين فى حق الله تعالى ، بأن

(١) فصوص الحكم ص ١٨٤ .

(١)
الله كلى عنده ، بينما لم يمدر على ابن عربى هذا الحكم لعدم اطلاعه على حقيقة مذهبه ، ولو أنه اطلع على كلامه فى الاطلاق والتقييد لما امتنع عن الحكم عليه بما حكم على تلميذه ، لأنه ظن أن ابن عربى لايقول بما قال به تلميذه ، والحق أن التلميذ نسخة مكررة عن شيخه ، فهو الذى وافق شيخه بالقول بالاطلاق والتقييد ، وعنه اخذ هذه الفكرة .

(٢) القول بأن الله فى مرتبة الاحدية - وهى المجلى التى لايلحظ فيها مظاهر الله وتجلياته - وجود مجرد عن كل وصف ونعت ، فلايوصف بأى وصف اطلاقا ، لاشبوحى ولاسلبى ، أى لايمصدق عليه الامجرد ذات محضة . ومعلوم أن الذات المعبودة من كل وصف ونعت لاوجود لها فى الخارج ، بل هو وجود ذهنى محض ، ولعل هذا ما حدا به الى وصف الحق ، سبحانه وتعالى ، بأنه وجود مطلق .

(٣) ان القول بأن الله كلى من خلال الامثلة التى سبقت من كلامه ، أقرب الى حقيقة مذهبه منه الى القول بأنه كل ذلك أن من أسس مذهبه أن الحق يتجلى فى مظاهر العالم ويظهر بها ، فمظاهر العالم مجالى للحق ، سبحانه وتعالى ، واذا كان الامر كذلك فتمثيل ابن عربى للحق بأنه كل - كما مثله بشخص زيد وأنه واحد العين ، متكثر الاعضاء - لايتماشى تماما مع مذهبه ، لأن يد زيد ورجله ورأسه وغيرها من الاعضاء ليست مجالى زيد ، وزيد لم يتجلى بها ، بينما يتمشى هذا المذهب مع القول (٢)
بأنه كلى ، لأن المعنى الكلى له القابلية فى التجلى والظهور بما لايتناهى من المظاهر والمور ، بحيث تكون هذه المظاهر والمور مجالية .

(١) مجموعة الرسائل ٢٢/٤ ومابعدها .

(٢) انظر التعليقات على القصوى لعفيفى ص ٢٦٦ .

(٤) ولابن عربي نمر في غاية الأهمية ، يفهم منه أن الله مجرد معنى لا وجود له في الحقيقة ، وهو وإن لم يمرح فيه أيضا بأن الله معنى كلي ، إلا أنه يدل عليه ، وهو قوله :

"من خزان الجود يتضمن قفل الطبيعة على غيرها ، وذلك لشبهها بالاسماء الإلهية ، فإن العجب ليس من موجود يؤثر ، وإنما العجب من معدوم يؤثر ، والنسب كلها أمور عدمية ، ولها الأثر والحكم ، فكل معدوم العين ظاهر الحكم والأثر فهو على الحقيقة المعبر عنه بالغيب ، فانه من غاب في عينه فهو الغيب ، والطبيعة غائبة العين عن الوجود ، فليس لها عين فيه ، وعن الثبوت وليس لها عين فيه ، فهي عالم الغيب المحقق . وهي معلومة كما أن المحال معلوم ، غير أن الطبيعة ، وإن كانت مثل المحال في رفع الثبوت عنها والوجود ، فلها أثر ، ويظهر منها صور ، والمحال ليس كذلك ومفاتيح هذا الغيب هي الاسماء الإلهية التي لا يعلمها إلا الله العالم بكل شيء . والاسماء الإلهية نصب غيبية ، إذ الغيب لا يكون مفتاحه إلا غيبا ، وهذه الاسماء تتعقل منها حقائق مختلفة معلومة الاختلاف ، كثيرة ، ولاتضاف إلا إلى الحق ، فانه مسماها ، ولا يتكرر بها ، فلو كانت أمورا وجودية قائمة به لتكرر بها . فعلمها سبحانه من حيث كونه عالما بكل معلوم ، وعلمناها نحن باختلاف الآثار منها فينا ، فسميناه كذا من أثر ما وجد فينا ، فتكررت الآثار فينا ، فكشرت الاسماء الإلهية ، والحق مسماها ، فنسبت إليه ولم يتكرر في نفسه بها ، فعلمنا أنها غائبة العين ، ، وماشم موجود ليس هو الله إلا عن الله ، وماشم واجب الوجود لذاته إلا الله ، وماسواه فموجود به ، لالذاته فالسر معقول ، النسب والآخرى منها أعيانها . فبالمشيئة ظهر أثر الطبيعة ،

وهى غيب ، فالمشيئة مفتاح ذلك الغيب ، والمشيئة نسبة
 الهية لاعين لها ، فالمفتاح غيب . وان لم تثبت هذه النسب
فى العلم - وان كانت غيبا وعدما - فلم يكن يصح الوجود
لموجود أصلا ، ولا كان خلق ولاحق ، فلا بد منها ، فالغيب هو
النور الساطع العام الذى به ظهر الوجود كله ، وماله فى
عينه ظهور ، ، وان أردت أن يقرب عليك تمور ماقلت
 فانظر فى الحدود الذاتية للمحدود التى لا يعقل المحدود
 الابهام وينعدم المعلوم بعدمها ، ويكون معلوما بوجودها ،
 (١)
 اتساعا وان لم توصف بالوجود " .

فهذا النص يفيد اقادة عامة أن الله معنى غيبى لاوجود
 له ولاتحقق فى الخارج ، والغيب كما قرره هو الغائب فى عينه
 فلاعين له ، وهو هنا يستبدل كلمة الطبيعة بكلمة الله ،
 فهو يريد بالطبيعة هنا الحق ، سبحانه وتعالى . وعن هذا
 المعنى الغيبى الباطنى ظهرت الآثار الشهودية الظاهرة ، وقد
 أكد هذا المعنى بتشبيه ظهور الآثار الشهودية عن المعنى
 الغيبى الذى لاوجود له فى عينه بظهور الأشياء عن حدودها ،
 فالحدود أمور غيبية ، أعنى لاوجود لها فهى أمور ذهنية ، ومع
 ذلك كان لها الأثر فى إيجاد ماله وجود فى عينه ، فكان
 أثرها أن أدخلته حيز الوجود المعنى الشهودى .

وبهذا المعنى بان أن الله عند ابن عربى معنى كلى
 لاوجود له فى الخارج من حيث هو هو ، والموجود فى الخارج
 أفراد فقط . فإله بمنزلة الجنس عنده ، والموجودات
 بمثابة الأنواع له . وأما تمثيله للعلاقة بين الواحد
 والكثير ، أعنى الله والموجودات ، بأمثلة الكل ، فهو مجرد
 تقريب وتوضيح للمعورة ، إذ فيه تجوز وتوسع فى الكلام .
 والله أعلم .

(١) المختوحات ٢/٢٩٧ ص ٣ .

نصوص ابن عربى التى يوافق فيها عقيدة
أهل السنة والجماعة والجواب عنا :

واذ وقد فرغنا من قفية الكل والكلى نكون قد أنهينا
شرح مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، ولم يبق إلا أن نورد
نصوصه الأخرى التى يوافق فيها عقيدة أهل السنة والجماعة من
اعتقاد ثنائية الوجود ، ونفى الحلول والاتحاد ، وغير ذلك
مما هو ثابت منه ، والتى لو أخذت على ظاهرها دلت على
تناقض مريح بين أفكار هذا الرجل ، لكن كما ذكرت سابقا أن
الرجل ليس متناقضا ولا مضطربا ، بل هو ذو دهاء وحيلة
عظيمتين ، فلم يكن من البساطة والسذاجة حتى يحيط بمذهب
السذج وبسطاء التفكير . وإذا لم يكن الرجل متناقضا فلا بد
أنه يدين بأحد المذهبين أما مذهب وحدة الوجود أو ثنائية
الوجود . وقد قدمت له نصوص مستفيضة تثبت أنه يدين بوحدة
الوجود وأنه استقر عليه قدمه وثبت ، كما جاء فى النص رقم
(٧٨) ، كما تقدم شرح مذهب فى الوجود ونظام ظهور الكثرة
بما يقطع بأنه يدين بهذا المذهب . وإذا كان ابن عربى يذهب
إلى القول بوحدة الوجود ، فما يقال عن تلك النصوص الكثيرة
التي ثبتت منه ؟ والتى سوف أتناول ذكر كثير منها ، والتى
يسوافق فيها عقيدة أهل السنة والجماعة ، بل عموم المسلمين
بل عموم الديانات السماوية الأخرى من التفريق بين الخالق
والمخلوق والرب والمربوب الخ .

فى الحقيقة أن النظر فى هذا المبحث يعد فى غاية
الأهمية ، لأنه يرفع إشكالا طالما ظل باقيا ، ويحل معضلة من
معضلات فكر ابن عربى ، لم يتقدم أحد - فيما أعلم - إلى حل
عقده ، وفك رموزه . ذلك أن هذا المبحث يرفع التناقض
الظاهرى فى كلام ابن عربى ويرفع الإشكال الشكلى اللفظى -
الذى أوجب اختلاف الناس فى حقه بين مبغض ومحب ومكفر ومبغىء -
ويوجه الكلام توجيهها يتوافق مع مراد ابن عربى منه فى

وحدة الوجود . فأرجو الله التوفيق والمداد .

وقد كنت فكرت مليا فى الاجابة عن نمومه التى توافق عقيدة اهل السنة والجماعة ، وأعددت لكل منها جوابا من عند نفسى ، لكن بعد عون الله وتوفيقه تمكنت من الوقوف على الاجابة عن أكثرها من كلام ابن عربى نفسه ، ووجدتنى ، بحمد الله تعالى ، مصيبا فى أكثر ما أعددت من أجوبة ، فتوافقت أغلب اجاباتى مع اجابات ابن عربى نفسه .

فسوف أجيب عن أغلب هذه النصوص ، التى سيرد ذكرها بعد قليل ، من كلام ابن عربى نفسه ، حيث يشرح فى موضع ما أبهمه فى موضع آخر ، ويبين فى موضع ما أجمله فى موضع آخر ، وطارح الهوى والتعمب سيعلم يقينا ، فيما بعد ، أن ابن عربى يدين بوحدة الوجود . وبعض النصوص والمسائل ربما قد سبق الجواب عنها عند عرض مذهبى فى الوجود ، ولأمانع من ذكرها هنا للتأكيد .

وتنقسم نمومه التى يوافق فيها عقيدة اهل السنة والجماعة الى عدة أقسام :

(أ) قسم يبطل فيه الحلول والاتحاد وحلول الحوادث بذات الله تعالى والاتمال والانغمال .

(ب) وقسم ينفى فيه عن الله المثل والفد والند والشريك .

(ج) وقسم يمنع فيه الاحاطة بذات الله وحقيقته .

(د) وقسم يصرح فيه أن الله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض .

(هـ) وقسم يصرح فيه بعدم حاجة الله للعالم وأنه غنى عنه .

(و) وقسم يفرق فيه بين القديم والحادث والواجب والممكن .

(ز) وقسم يفرق فيه بين الخالق والمخلوق والرب والمربوب .

(ح) وقسم يصرح فيه بأن الله ما هو عين العالم .

(ط) وقسم يصرح فيه بأنه ما فى أحد من الله شىء .

(ى) وقسم يصرح فيه بالتفريق بين صفات الحق وصفات الخلق .

وسوف أورد نصوص كل قسم على حده ، وأجيب عن مشكلته من كلام ابن عربي نفسه في أغلب الأحيان ، فإن لم أقف له على جواب من كلامه ، أجبت بما فتح الله به علي .

(١) نصوص ابن عربي التي يبطل فيها الحلول والاتحاد وحلول
الحوادث بذات الله عز وجل ، والاتصال والانفعال ؛

(١) قال ابن عربي في صفة العارف : "مذهب الأخلاق غير قائل
بالاتحاد" ^(١) .

(٢) وقال أيضا : "ما قال بالاتحاد إلا أهل الاتحاد" ^(٢) .

(٣) وقال أيضا : "إذا كان الاتحاد يميز الذاتين ذاتا واحدة
فهو محال" ^(٣) .

(٤) وقال أيضا : "الاشتراك بين الخلق والحق في جميع الأشياء
إلا في الاتحاد" ^(٤) .

(٥) وقال أيضا : "فلاتنسبونني إلى الاتحاد الفرد ، فإنه
السيد وأنا العبد ، وإنما هي رموز وأسرار لا يلحقها
الخواطر والأفكار" ^(٥) .

(٦) وقال أيضا : "احذر من الاتحاد ، ، فإن الاتحاد
لا يمح ، فإن الذاتين لا تكون واحدة" ^(٦) .

(٧) وقال أيضا : "تري المدد واحدا ، لكن له مير في
المراتب ، فيظهر بسيره أعيان الأعداد ، ومن هذا المقام
زل القائل بالاتحاد" ^(٧) .

(٨) وقال :

ودع مقالة قوم قال عالمهم بأنه بالاله الواحد اتحدا

-
- (١) الفتوحات ٣١٧/٢ من ٥ .
(٢) الفتوحات ٣٧٢/٤ من ٢٩ .
(٣) كتاب المسائل من ٢٩ .
(٤) كتاب الشاهد من ١ .
(٥) كتاب الاسرا إلى مقام الاسرى من ٦٦ .
(٦) كتاب الالف من ٥ .
(٧) كتاب الفناء في المشاهدة من ٢ .

(١)

الاتحاد محال لايقول به الاجهول به عن عقله شردا

(٩) وقال أيضا :

لاتقل باحادنا فتكذبك نشاتى

(٢)

انا ان كنت بيته فهو بالشرع قبلتى

هذه بعض نمومه فى رفض الاتحاد ، اما نمومه فى رفض

الحلول فقد قال فى بعضها :

(٣)

(١٠) "من قال بحلوه فى المور فذلك جاهل" .

(١١) وقال أيضا : "من قال بالحلول فهو معلول ، وهو مرض

(٤)

لادواء لدائه ، ولاطبيب يسعى فى شفاؤه " .

(١٢) وقال فى ابطال حلول الحوادث بذات الله : "تعالى ان

(٥)

تحله الحوادث او يحلها" .

(١٣) وقال عن الاتصال والانفصال فى حق الله عز وجل :

(٦)

كل اتصال مُعَلِّم بانفصال وليس هذا من مقام الرجال

(٧)

وقال أيضا : "انما يحتمل الاجنبى ومايقول به الا الفبى" .

فدل ظاهر هذه النصوص انه يبطل الاتحاد والحلول وحلول

الحوادث بذات الله ، والاتصال والانفصال فى حق الله تعالى .

والجواب عن هذه النصوص ، ان القول بالحلول او الاتحاد

او حلول الحوادث بذات الله او الاتصال او الانفصال يقتضى

وجود أكثر من ذات وحقيقة واحدة فى الوجود ، بينما الوجود

لايشتمل الا على حقيقة واحدة فقط ، اذ لاثنائية اطلاقا ، فكيف

يتصور وقوع الاتحاد او الحلول او حلول الحوادث بذاته او

اتصاله او انفصاله وليس فى الوجود الا هو ، ليس فى الوجود

حقيقة أخرى حتى يمكن حمل الحقائق المذكورة ، اذ تستلزم

(١) ديوان ابن عربى ص ٤٤١ .

(٢) الفتوحات ٣٨٧/٤ .

(٣) الفتوحات ٣٧٦/٣ ص ١ .

(٤) الفتوحات ٣٧٩/٤ ص ٢١ .

(٥) الفتوحات ٣٦/١ ص ٢٣ .

(٦) الفتوحات ٣٧٢/٤ .

(٧) الفتوحات ٣٧٢/٤ ص ٢٦ .

تلك الحقائق وجود حقيقتين فما فوق ، لاحقيقة واحدة فقط ، وهذا مايتناقى مع وحدة الوجود ، لأن السدى يقول بوحدة الوجود يجب عليه الغاء الاتحاد والحلول وحلول الحوادث بذات الله وكذا ابطال الاتمال والانغمال ، والا فما تحقق بوحدة الوجود . واليك معنى هذا الجواب عند ابن عربى نفسه ، قال ابن عربى : "هذا هو منزل الاتحاد الذى ماسلم أحد منه ، ولاسيما العلماء بالله ، ، فاما أصحاب النظر العقلى فأحالوه لأنه عندهم يصير الذاتين ذاتا واحدة ، وذلك محال ، ونحن وأمثالنا نرى ذاتا واحدة لذاتين ، ويجعل الاختلاف فى النسب والوجوه ، والعين واحدة فى الوجود ،^(١) والنسب عدمية " .

وقال أيضا : "مقام الواحد يتعالى أن يحل فى شيء ، أو يحل فيه شيء"^(٢) .

وقال عن الحلاج : "منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت ، ولذلك كان يقول باللاهوت والناسوت ، وابن هو ممن يقول العين واحدة ويحيل الصفة الزائدة"^(٣) .

على أن ابن عربى قد يورد الاتحاد ويقول به ، لعل على أنه الاتحاد المعروف الذى يقع من امتزاج حقيقتين ، بل على أنه وحدة وجود ، فهو يريد أحيانا بالاتحاد وحدة الوجود ، وهذا نمه ، قال ابن عربى : "المخالفة لاتمخ الا بين الله وبين عبده ، وهو مقام الاتحاد ، ، وانما قلنا لاتمخ الخلطة^(٤) الا بين الله وبين عبده لأن أعيان الأشياء متميزة ، وكون^(٥)

(١) الفتوحات ٥٦٦/٣ ص ٧ .

(٢) الفتوحات ٤٩٤/٣ ص ١٥ .

(٣) الفتوحات ٣٢٢/٤ ص ١٥ .

(٤) المراد بالعبد هنا المخلوقين ، أو مظاهر العالم ، وابن عربى يستخدم هذا المصطلح دائما ، أعنى (رب وعبد) و (حق وخلق) للدلالة على وجهى الحقيقة الوجودية الواحدة .

(٥) مراده بكون الأعيان أى تكون الأعيان وحمولها فى الكون وهو الوجود الشهودى ، وحمولها هذا هو بعينه حمول وجود الحق وحقيقته ، فالوجود للحق لا للأعيان .

الأعيان وجود الحق لاغير ، ووجود الشيء لايمتاز عن عينه ،
(١)
فلهذا لاتصح الخلّة الا بين الله وعبيده خاصة " .

أما جوابه عن الاتمال والانفصال ، فهو فى قوله :

فلم يبق الا الحق لم يبق كائن

فما ثم موصول وماثم بائن

بذا جاء برهان العيان فما أرى

(٢)
بمعنى الا عينه اذ أعاين

أى أنه لايتصور وقوع الاتمال والانفصال ، وليس فى
الوجود الاحقيقة واحدة ، نعم لو كان هناك أكثر من حقيقة
وذات لمح الاتمال أو الانفصال .

(ب) نمومه التى ينفى فيها عن الله المثل والفد والند
والشريك :

- (١) قال ابن عربى : "ان الله تعالى اله واحد لاشانى له فى
الوهيته منزّه عن الماحبة والولد ، مالك لاشريك لــــه
(٣)
..... ليس له مثل معقول ، ولادلت عليه العقول ...".
(٤)
(٢) وقال أيضا : "انه سبحانه لايشبه شيئا ، ولايشبهه شيء" .
(٥)
(٣) وقال أيضا : "والبارى تعالى لا يُشَبَّه شيئا " .

والجواب عن هذه المسألة بمثل جواب سابقتها ، ذلك أن
الوجود مشتمل على حقيقة واحدة فقط ، لاتكثر فى حقائق
الوجود ، فكيف يتصور أن يكون له مثل أو شريك أو ند أو ضد
وليس الا هو ، وانما يتصور المثل والشريك وغير ذلك بين
حقيقتين فما فوق ، أما الحقيقة الواحدة فلايتصور وقوع ذلك

(١) الفتوحات ٢٢/٢ من ٤ .
(٢) فصوص الحكم من ٩٣ .
(٣) الفتوحات ٣٦/١ من ١٦ .
(٤) الفتوحات ١١٩/١ من ١ .
(٥) الفتوحات ٩٥/١ من ٨ .

منها ، بل يستحيل ، إذ المثلية والشركة والضدية والندية من المعانى التى تحمل بين حقيقتين فأكثر . واليك جواب ابن عربى بمعنى ما تقدم ، قال ابن عربى فى قوله تعالى : { ليس كمثله شيء } ^(١) : "أى ليس فى الوجود شيء يماثل الحق ، أو هو مثل للحق ، إذ الوجود ليس غير عين الحق ، فما فى الوجود شيء سواء يكون مثلاً له أو خلافاً ، هذا مالا يتمور ، فإن قلت لهذه الكثرة المشهودة ، قلنا هى نسب أحكام استعدادات الممكنات فى عين الوجود الحق ، والنسب ليست أعياناً ولا أشياء ، وإنما هى أمور عدمية بالنظر الى حقائق النسب ، فإذا لم يكن فى الوجود شيء سواء ، فليس مثله شيء ، لأنه ليس ثم فافهم ، ، فما ظهر فى الوجود بالوجود إلا الحق ، فالوجود الحق وهو واحد ، فليس ثم شيء هو له مثل ^(٢) لأنه لا يمح أن يكون ثم وجودان مختلفان أو متماثلان " .

وقال أيضاً : "لاحكم للتشبيه عليه (أى على الله) ، ولهذا قال : { ليس كمثله شيء } ، لعدم المشابهة ، فإن الحقائق ترمى بها ، { وهو السميع البصير } اثباتاً للمور ، والله يقول : أنه بكل محيط ، وعلى كل شيء حفيظ أتراه يحيط به وهو خارج منه ، ويحفظ عليه وجوده من غير نسبة اليه . فقد تداخلت الأمور واتحدت الأحكام ، وتميزت الأعيان ، فقليل من وجه هذا ليس هذا ، عن زيد وعمرو ، وقيل من وجه هذا عين هذا ، عن زيد وعمرو ، وانهما إنسان . كذلك نقول فى العالم من حيث جوهره ومن حيث صورته كما قال الله { ليس كمثله شيء } وهو يعنى هذا الذى ليس كمثله شيء ، { وهو السميع البصير } وحكم السمع ماهو حكم البصر " ^(٥) .

(١) سورة الشورى : ١١

(٢) الفتوحات ٥١٦/٢ من ٤ من أسفل ، ص ٥١٧ .

(٣) ، (٤) سورة الشورى : ١١

(٥) الفتوحات ٤٥٣/٣ من ١١ .

(ج) نمومه التى يمنع فيها الاحاطة بذات الله وحقيقته :

(١) قال ابن عربى : "تقدمت الالوهة فتزهدت ان تدرك وفى منزلتها ان تشرك " ^(١) .

(٢) وقال : "والذات لا تعلم ابدا على ما هي عليه " ^(٢) .

(٣) وقال : "انه (اى الحق) غير معلوم الذات ، لكن يعلم ما ينسب اليه من الصفات ، أعلى صفات المعانى ، وهى صفات الكمال ، واما العلم بحقيقة الذات فممنوع ، لا تعلم بدليل ولا برهان عقلى ، ولا يأخذها حد " ^(٣) .

(٤) وقال :

"نهانا الشارع ان نتفكر فى ذات الله ، وما منعنا من الكلام فى توحيد الله ، بل امر بذلك ، فقال : { فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك } ^(٤) ، وهو هنا ما يخطر لمن نظر فى توحيد الله من طلب ماهيته وحقيقته ، وهو معرفة ذاته التى ما تعرف ، وحجر التفكير فيها لعظيم قدرها ، وعدم المناسبة بينها وبين ما يتوهم ان يكون دليلا عليها ، فلا يتصورها وهم ولا يفيدوها عقل ، بل لها الجلال والتعظيم ، بل لا يجوز ان تطلب بما ، كما طلب فرعون فاخطأ فى السؤال ، ولهذا عدل موسى ، عليه السلام ، عن جواب سؤاله " ^(٥) .

فهذه النموس تفيد انه لا يمكن الوقوف على حقيقة الحق ، ولا يمكن الاحاطة بذاته ومعرفة ماهيته ، وهو ما يشرع بموافقة لعقيدة اهل السنة والجماعة .

والجواب عنها من ثلاثة اوجه :

-
- (١) الفتوحات ٥١/١ ص ٤ .
 (٢) الفتوحات ٦١/١ ص ٦ من أسفل .
 (٣) الفتوحات ١١٨/١ ص ٢ من أسفل ، ص ١١٩ .
 (٤) سورة محمد : ١٩ .
 (٥) الفتوحات ٩٠/٣ ص ٣ .

الوجه الاول : انه قد تقدم معنا ان الله عند ابن عربى معنى كلى ، كما حقق فى محله ، ومظاهر العالم افراده ، فإذا كان الله من حيث هو هو - بصرف النظر عن ملاحظة افراده - معنى كلى ، والمعنى الكلى ذهنى صرف ، فلا يمكن على هذا ادراك حقيقته ومعرفة ذاته ، والعلم به من حيث هو هو ، فذلك مستحيل وممتنع ، لكن يمكن معرفة وادراك مظاهره وافراده الجزئية .

الوجه الثانى : وهو استفاد من كون الحق سبحانه وتعالى مطلق الوجود ، كما تقدم ذكره عند الحديث عن الاطلاق والتحقييد ، وان الحق له مطلق التجلى فيما لايتناهى من المظاهر والمور ، ولاشك ان مور ومظاهر العالم غير منحصرة ، فالاحاطة بها محال ، فالاحاطة بالحق محال . واذا كانت الاحاطة بالحق محال ، فمعرفة ماهيته وحقيقته محال ، أيضا ، ونعنى بالاحاطة هنا الاحاطة على سبيل التضمين ، بحيث يحيط العارف بكل صورة ومظهر ، لاتفوته أى صورة بقاتا ، وهذا محال . أما المعرفة الاجمالية ، وهى ان يحيط العارف ببعض المور والمظاهر ، وهى المور والمظاهر التى تيسرت له الاحاطة بها وتحملت له معرفتها ، وان يعلم اجمالا ان الله تعالى له جميع المظاهر والمور ، الظاهرة والتى ستظهر فى الوجود ، فهذه المعرفة ممكنة ، ليست مستحيلة ، بل هى المعرفة الصحيحة التى لامر منها ولامهرب .

وقد سبق وان تقدمت بعض نموص ابن عربى عن هذه المعرفة التفصيلية والاجمالية ، ولايس هنا ان نذكر بعضها للتدليل على ما تقدم ، فقد قال ابن عربى : "وهو (أى الله) أقرب اليه من حبل الوريد ، فهو عين المنعوت بأن له حبل الوريد ، فعلمنا أنه عين كل صورة ، ولانحيط بما فى الوجود من مور ،

(١)

فلانحيط به علما " .

وقال : "وانما لم يحده ولم يقدره العارف به ، لانه يراه جميع الصور ، فمهما حده بصورة عارضته صورة اخرى ، فانخرم عليه الحد ، فلم ينحصر له الامر ، لعدم احاطته بالصور الكائنة وغير الكائنة ، فلم يحط به علما " .^(٢)

وقال : "فالحق محدود بكل حد ، وصور العالم لا تنضب ولا يحاط بها ، ولا تعلم حدود كل صورة منها الاعلى قدر ما حصل لكل عالم من صورته ، فلذلك يجعل حد الحق ، فانه لا يعلم حده الا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله ، فحد الحق محال ، ومن جمع فى معرفته بين التنزيه والتثبيته بالمؤمنين على الاجمال - لانه يستحيل ذلك على التعميل - لعدم الاحاطة بما فى العالم من الصور - فقد عرفه مجملا لاعلى التعميل " .^(٣)

الوجه الثالث : ان العلم بآى شىء وادراك ذاته وحقيقته وماهيته يرجع الى معرفة حده ، والسؤال من الحد والماهية يكون بالمعرف "ما" ، والجواب عنه يكون بذكر الحدود الذاتية لكل محدود ، والتي هى الجنس والفعل ، فذكر الجنس يفيد اندراجهم ضمن جنس يشترك المحدود ، والذي هو النوع ، مع غيره من الانواع فيه ، وذكر الفعل يفيد تميز النوع المميز المحدود عن غيره من الانواع المشتركة معه فى ذلك الجنس . فاذا كان السؤال بـ "ما" يمح فى حق مظاهر العالم المتعددة والمتنوعة ، لانها انواع تندرج ضمن اجناس فالامر يختلف فى حق الحق جل وعلا ، فانه لا يتوجه عليه السؤال بـ "ما" ، اذ لا يمح هذا السؤال فى حقه ، لانه لا جنس له يندرج فيه ، فيقع به الاشتراك بينه وبين غيره من الانواع ، لانه فى

(١) الفتوحات ٣/٢٧٦ ص ٩ .

(٢) الفتوحات ٣/٢٧٦ ص ٤ .

(٣) قصص الحكم ص ٦٨ ، ٦٩ .

مقسام ومرتبة لا يشترك معه غيره فيه فلا جنس له ، واذا لم يكن مندرجا فى جنس ، فلاحاجة له للقفل المميز له عن سواه . واذا كان الامر كذلك - أعنى استحالة توجه السؤال "ما" عليه لانه لا جنس له - استحال تعريفه وحده ، لانه لا يقبل الحد والتعريف ، اذ لا يقبل الحد والتعريف الا من صح توجه السؤال "ما" عليه ، وهو من كان مندرجا ضمن جنس ، واذا استحال حد الحق وتعريفه استحالة الاحاطة به ، ومعرفة حقيقته وماهيته .^(١) وكون الحق جل وعلا لا يحد ولا يعرف ، لانه ليس مندرجا ضمن جنس معين ، لا يمنع من القول بوحدة الوجود ، وان حقائق العالم المتكثرة تجليات الحق ومظاهره وصوره ، فهو وان كان محدودا بها ، كما تقدم فى النص السابق من الوجه الثانى ، الا انها ليست حده على التمام ، بحيث يكون الحد جامعا مانعا ، وهى الميزة التى يمتاز بها الحد ، لان مظاهر العالم غير متناهية ، فمهما حاول المعارف أن يحده بصورة أو صور معينة ، انخرم عليه الحد لمعارضة وطريان صور أخرى ، لان صور ومظاهر تجلياته لاتتناهى .

وأعود فأقول اذا كان السؤال بـ "ما" سؤال لا يتوجه على الحق سبحانه وتعالى ، خاصة ، لانه لا جنس له ، فالجواب عنه اذا توجه على الله لا يكون بالحد الذاتى المعروف له والمميز له عن غيره من الاشياء ، لانه لا حد ذاتى له ، بل الجواب يكون باضافة الحق الى مظاهر العالم وصوره ، بمعنى أنه عين تلك المظاهر والمور ، وفى هذه الاضافة ، أعنى جعل الحق عين المظاهر والصور ، مخرج من جواب السؤال "ما" المتوجه على الحق ، الذى يقتضى تمييز الحق وتحديدده ، فى الجواب السابق مخرج من هذا الضيق والخرج الذى يقيد الله ويحصره ، والذى ، أيضا ، يستلزم اندراجه ضمن جنس معين يشترك غيره

(١) أنظر : تعليقات عفيفى على الفصوص ص ٣٠٨ .

معه فيه . فجواب السؤال عن الحق بـ "ما" هو عين كونه مظاهر العالم وموره ، لكن لما كانت مظاهر العالم غير متناهية ، كما تقدم ، استحال وضع حد للحق جل وعلا جامع مانع ، وإذا استحال وضع حد للحق جامع مانع استحال تعريف الحق ومعرفة ذاته وماهيته ، وهذا ما أراد ابن عربي الافصاح عنه من خلال كلامه في الغصن الموسوي ، إذ قال فيه : "وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الالهية فلم يكن عن جعل^(١) ، وإنما كان عن اختبار ، حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه - وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم - فيستدل بجوابه على مدق دعواه . وسأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين حتى يُعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله ، فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون - ابقاء لمنمبه أن موسى ما أجابه على سؤاله ، فيتبين عند الحاضرين - لقصور فهمهم - أن فرعون أعلم من موسى . ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي - وهو في الظاهر غير جواب ماسئل عنه ، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك - فقال لأصحابه : ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون ، أي مستور عنه علم ماسأله عنه ،

(١) يرى ابن عربي أن فرعون كان من العارفين بالله ، إذ كان يعلم أن الله عين مظاهر العالم وموره ، لكنه كفر وكفره بالاسم فقط ، أي ستر الحق بالاسم حينما جعل نفسه الإله بعينه ، كما تقدم منه في مسألة الاطلاق والتقييد . وهو مع كونه من العارفين بالله إلا أنه ابقاء لمنمبه وحفاظا على سلطته ومكانته ، سأل موسى سؤال إيهام وهو السؤال عن ماهية الحق ، وهو السؤال بـ "ما" . وقد كان فرعون يعلم أن جواب العارفين يكون بإضافته إلى عين مظاهر العالم وموره ، لأن ماهية الحق من حيث هي هي مجهولة ، بل مستحيلة ، لأن الحق ليس مندرجا في جنس ، فلا سبيل لموسى إلا أن يجيبه بالجواب المذكور ، وهو أن يقيفه إلى مظاهر العالم ، أي بحيث يكون عينها ، ولا شك في أنه سيظهر للحاضرين أن موسى ما أجاب على سؤال فرعون ، فيظهر بهذا فضل فرعون على موسى وأنه أعلم بالله منه ، إذ لم يستطع موسى الجواب عن السؤال ، مع كون فرعون يعلم أن جواب موسى هو عين الحق والمواب ، لكن أظهر مخالفة موسى عليه السلام ، ابقاء لمنمبه .

اذ لا يتصور أن يعلم أملا . فالسؤال صحيح ، فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ، ولابد أن يكون على حقيقة في نفسه ، وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل ، فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك ، ومَن لا جنس له لا يلزم ألا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره . فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح ، والعقل السليم ، والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى . وهنا سر كبير ، فانه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي ، فجعل الحد الذاتي عين إفاقته الى ما ظهر به من صور العالم ، أو ما ظهر فيه من صور العالم ، فكأنه قال في جواب قوله : وما رب العالمين ؟ قال الذي فيه صور العالمين من علو - وهو السماء - وسفل وهو الأرض ، ان كنتم موقنين ، أو يظهر هو بها ^(١) .

وبهذا بان مراد ابن عربي من عدم امكان معرفة حقيقة الحق وماهيته واستحالة الاحاطة بذاته وادراك كنهه ، وأن الجهل بحقيقة الحق وماهيته لا يمنع ولا يقدح في وحدة الوجود ، بل يتمشى معه بل ويلزمه .

(د) نمومه التي يصرح فيها بأن الله ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض :

(١) قال ابن عربي : "ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان ، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء ، ولا بجسم فتكون له ^(٢) الجهة والخلقاء " .

والجواب عنه من وجهين :

(١) قموص الحكم ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، وانظر الفتوحات ٩٠/٢ ص ٧ .
(٢) الفتوحات ٣٦/١ ص ١٩ ، هذا النص ذكره ابن عربي ضمن عقيدة العوام من أهل الاسلام ، أو المعلوم من عقائده أهل الرسوم، وهذه العقيدة وان كانت تخالف عقيدة وحدة الوجود التي لم يخمسها ابن عربي بفصل مستحيل من الفتوحات بل نشره فيه وأخفاه ، إلا أنني وجهت كلامه بما يتوافق مع مذهبه في وحدة الوجود .

الوجه الأول : وهو استفاد من كون الحق من حيث هو هو معنى كلى مطلق ، والمعنى الكلى المطلق ، كما سبقنا الإشارة اليه ، معنى ذهنى صرف ، لا وجود له فى الخارج ، بل وجوده فى افراده الجزئية ، فاذا كان الحق من حيث هو هو معنى كليا مطلقا فلا يمح أن يوصف من هذه الحيثية والاعتبار بأنه جوهر أو جسم أو عرض ، أو غيرها من الأوصاف . بل الأوصاف تلحق افراده الجزئية .

الوجه الثانى : أن الحق ، سبحانه وتعالى ، فى مجلى الاحدية - وهو المجلى الذى يلاحظ فيه الذات من حيث هى - بعيد عن كل تعين ومظهر واعتبار ، أى مجرد من النسب والاعتبارات ، فلا توصف الذات فى هذا المجلى بأى وصف لا شئوى ولا سلبى ، بل لا يصدق عليه الا ذات ، ولا شك فى أن الجسمية والجوهرية والعرفية من الأوصاف الشئوية للذوات ، فامتناع اتماف الحق بأنه جوهر أو جسم أو عرض إنما هو فى هذا المجلى الذى تتجرد فيها الذات عن هذه الأوصاف ، ومن غيرها بخلاف مجلى الواحدية وهو مجلى ظهور الكثرة الاعتبارية أو مجلى ملاحظة الذات باعتباراتها ونسبها ، والتي هى مظاهر العالم وموره ، فإنه يمكن وصف الحق ، سبحانه وتعالى ، بأنه جسم أو جوهر ، أو عرض ، أو غيرها من الأوصاف ، لأنه فى هذا المجلى يتسمى بكل اسم من أسماء مظاهر العالم ، ويحكم بكل صفة من صفات هذه المظاهر والمور .^(١)
^(٢)

(١) لا أريد بوصف تجليات الحق ومظاهره ، والتي هى مظاهر العالم المتكثرة ، بالجسمية والجوهرية على حقيقته ، إذ ليس فى العالم بأسره ما هو جسم أو جوهر عند ابن عربى ، لأنه بأسره عبارة عن مجموعة أعراض هى بمعناها تجليات الحق وموره ، إذ قد تقدم أن الحق يتجلى فى أحكام الأعيان الثابتة . وإنما ذكرته من قبيل التجوز والتوسع فى الكلام . على أنه قد يراد حقيقته باعتبار الواقع والحقيقة والزامات المخالف بقض النظر عما هو عند ابن عربى .

(٢) لمعرفة المزيد عن مجلى الاحدية والواحدية أنظر فيما تقدم نظام ظهور العالم وتكثر الواحد عند ابن عربى .

(هـ) نموصه التى يصرح فيها غناه عن العالم وعدم حاجته

اليه :

(١) قال ابن عربى : "والله غنى عن العالمين لأنه لا دليل عليه سوى نفسه ، لأنه وصف نفسه بالغنى ، فهو غنى عن العالمين ، والعالم ليس بغنى عنه جملة واحدة " (١) .

(٢) وقال عن الحق جل وعلا : "فهو غنى عن العالمين ، فهو الكامل لنفسه وعينه وكونه ، لأنه واجب الوجود لنفسه ، لاتعلق له بالعالم لذاته " (٢) .

(٣)

(٣) وقال : "ان الله غنى عن العالمين مع وجود العالمين" .
(٤) وقال :

"ان الله لم يطلب تكوين الموجودات لافتقاره اليها وانما الاشياء فى حال عدمها الامكانى لها تطلب وجودها ، وهى مفتقرة بالذات الى الله ، الذى هو الموجد لها ، لفقرها الذاتى وفى وجودها من الله ، فقبل الحق سؤالها واوجدها لها ولأجل سؤالها ، لامن حاجة قامت به اليها ، لأنها مشهودة له تعالى فى حال عدمها ووجودها ، ، فلماذا لم يكن فى ايجاده الاشياء عن فقر ، ، وهذه مسألة لو ذهب عيناك جزاء لتحميلها لكان قليلا فى حقها ، لأنها مزلة قدم، زل فيها كثير من أهل طريقتنا ، والتحقوا فيها بمن ذم الله تعالى فى كتابه من قولهم : "ان الله فقير" ، وهذا سببه (٤) فما وجد الممكن ، ولاوجدت المعرفة الحادثة الا لكمال رتبة الوجود ، وكمال رتبة المعرفة ، لكمال الله ، بل هو

(١) الفتوحات ٢٧٦/٣ من ١٥ .

(٢) الفتوحات ٣١٤/٤ من ١٤ .

(٣) الفتوحات ٢٩٩/٣ من ٨ من أسفل .

(٤) سورة آل عمران : ١٨١

الكامل في نفسه سواء وُجِدَ العالم أو لم يُوجَد ، وعُرف بالمعرفة الحادثة أو لم يعرف ، كما أنه على الحقيقة لا يُعَرَف ولا يُعَرَف منه ممكن إلا نفسه ^(١) .

(٥) وقال في قوله تعالى : { ان الله غنى عن العالمين } ^(٢) : "معناه غنى عن وجوده لاعن شبوته ، فإن العالم في حال شبوته يقع به الاكتفاء والاستغناء عن وجوده ، لأنه وفي الألوهة حقها بامكانه ، ولولا طلب الممكنات وافتقارها الى ذوق الحالات ، وأرادت ان تذوق حال الوجود كما ذاقته حال العدم ، فسالت بلسان شبوتهما واجب الوجود ان يُوجَدَ أعيانها ليكون العلم لها ذوقا ، فأوجدها لها لآله ، فهو الغنى عن وجودها وعن أن يكون وجودها دليلا عليه وعلامة على شبوته ، بل عدمها في الدلالة عليه كوجودها ، فأى شيء رَجَّحَ من عدم أو وجود حمل به المقصود من العلم بالله ، فلهذا علمنا ان غناه سبحانه عن العالم عين غناه عن وجود العالم " ^(٣) .

فهذه النصوص وغيرها كثير تفيد انفعال الحق سبحانه وتعالى وتمييزه عن العالم ، وغناه عنه ، اذ لا حاجة له به ، وهذا ما يناقض القول بوحدة الوجود ظاهرا ويوافق عقيدة أهل السنة في غنى الحق جل وعلا عن العالم وما فيه ، لأن مَنْ كان

(١) الفتوحات ٧٣٤/١ ص ٥ ، وقد أورد الشعراني هذا النص في اليواقيت ٦١/١ ، ونصه يختلف كثيرا عن نص الفتوحات فهل ذلك لاختلاف النسخ أم لأن الشعراني أوردته بالمعنى ؟

(٢) سورة آل عمران : ٩٧

(٣) الفتوحات ٣٠٦/٣ ص ١٩ ، وقد أورد الشعراني هذا النص أيضا في اليواقيت والجواهر ٦١/١ ، ونصه ، أيضا ، يختلف كثيرا عن نص الفتوحات في المبني والمعنى ، والكلام فيه كالكلام في النص السابق ، من أنه هل هذا يعود الى اختلاف النسخ أم لأن الشعراني حكى معناه فأخطأ . وليس اختلاف نقول الشعراني عن نصوص الفتوحات في هذين الموضعين ، بل في مواضع كثيرة ، وقد سبق وأن أشرت الى أن اسقاط كلمة أو تبديلها مكان كلمة أخرى يغير معنى الكلام رأسا على عقب ، فكيف اذا اختلفت جملا ومقاطع بكاملها ؟ ومن أراد أن يقف على الفارق الكبير بين نقول الشعراني وبين نصوص الفتوحات فليُنظر في النص السابق ، اذ سيري أن نص الشعراني يناقض ويخالف نص الفتوحات تماما ، بل يعكس معناه .

غنيا من الشيء لا يكون ذلك الشيء مظهره ولا مجلاه ولا عينه وذاته بل أمر خارج عنه .

والحقيقة أن ابن عربي يريد بغنى الحق عن العالمين معنى آخر لا يتناقض مع مذهبه في وحدة الوجود بتاتا ، ذلك أنه لا يريد به ما هو عند أهل السنة والجماعة من عدم حاجة الحق للخلق وغناه وتميزه وانفصاله عنه ، بل يريد معنى آخر يتوافق مع مذهبه في نظام ظهور العالم عن الواحد ، أو تكثر الواحد بالآخرى .

بيان ذلك أنه قد تقدم معنا أن للحق مجليين ، مجلى الأحدية ومجلى الواحدية ، فمجلى الأحدية هو ملاحظة الذات من حيث هي في مجردة ومبعدة عن كل صفة واسم ، فلا يلاحظ في هذا المجلى الامجرد ذات محضة خالصة عن كل وصف واعتبار ، لكن الذات وإن كانت محضة في هذا المجلى إلا أنها محضة بالقوة بمفاتها واسماها ، والتي هي اعتبارات ونسب ، والتي هي مظاهر العالم . وتلك الاسماء والمفاتي بالقوة تسمى الأعيان الثابتة عند ابن عربي ، أو شبوت العالم المقابل لوجوده ، أي قبول الحق للاتصاف بمظاهر العالم بالقوة في هذا المجلى مع كونها ذات محضة .

أما مجلى الواحدية فهو مجلى ملاحظة الذات بمفاتها واسماها والتي هي عند ابن عربي مظاهر العالم المتعددة . وأعلى بهذه الملاحظة اتصاف الحق بمفاته واسماها بالفعل .

وإذا تقدم هذا فيعلم منه أن في اتصاف الحق في مجلى الأحدية بالقوة في الظهور في مظاهر العالم - أعلى شبوت العالم لوجوده - غنى عن ظهور مظاهر العالم بالفعل ، لأن الحق قد استغنى واستغنى بمفاته واسماها ، والتي هي مظاهر العالم بأسرها ، بالقوة ، فظهورها بالفعل لا يكون من أجل ذات الحق جل وعلا ، لحاجته واقتضاره إليها ، إذ هو مستغنى

بها بالقوة ، بل من أجل صفاته وأسمائه والتي هي الممكنات أو مظاهر العالم ، لأنها أرادت أن تذوق حال الوجود بعد أن ذاقته حال الشبوت أو العدم .

وخلاصة رأى ابن عربى أن الله غنى عن وجود العالم ، والذى هو بعينه ظهور صفاته وأسمائه بالفعل ، لاعن شبوته ، وهو اتصافه بمظاهر العالم بالقوة ، إذ هو مفتقر الى ثبوتها وبحاجة لها ، كما ستأتى نعوامه .

ولكى يقرب توضيح علاقة الحق بالعالم عند ابن عربى وأنه مفتقر اليه بالقوة غنى عنه بالفعل ، نبينه بالعلاقة نفسها على طريقة الامام الغزالى ، ونقارن بين الرايين حتى تتجلى الصورة .

ذهب الامام الغزالى فى بيان كيفية اتصاف الحق ، جل وعلا ، بمفعة الخلق أزلا الى القول بأن الله تعالى متمم أزلا بالقوة بهذه الصفة ، بمعنى أن ذاته مألحة أزلا للاتصاف بهذا الوصف بالفعل متى شاء ، وهو مايسمى بتعلق القدرة الملوحى القديم .

وأن الله تعالى متمم بمفعة الخلق بالفعل ، ومفعة الخلق بالفعل لا تكون أزلية ، بل هى حادثة ، وهو مايسمى بتعلق القدرة التنجيزى الحادث .

وقد شبه الغزالى ذلك بالسيف فى الغمد ، فانه متمم وهو فى غمده بمفعة القطع ، لكن اتصافه بها بالقوة ، ومتى ظهر منه قطع بالفعل وصف حينئذ بأنه قاطع بالفعل ^(١) .

وهذا الكلام يفهم منه أن الله جل وعلا ، مستغنى ومستكفى بمفعة الخلق بالقوة أزلا عن ظهورها بالفعل ، لأن ظهورها بالفعل ليس من أجل ذاته ، بل من أجل العالم الذى لايتحقق ظهوره فى الخارج ووجوده فى الواقع الا بظهور صفة

(١) أنظر كلام الغزالى فى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٩، ٧٨ .

الخلق عن الحق بالفعل .

قلو أن الحق ، جل وعلا ، لم يخلق العالم لبقى متممًا بمفحة الخلق بالقوة وهذا وحده فيه استكفاء وغنى عن ظهورها بالفعل . أى كون مفحة الخلق لم تظهر بالفعل لا يستلزم ذلك ولا يستوجب حاجة الله وفقره الى اظهارها بالفعل - والذي يتحمل باظهار العالم - لأنه مستكف وغنى بها بالقوة ، واظهارها بالفعل لا يقضى ولا يستوجب مزيد كمال وغنى ، كما أن اتمافه بها بالقوة وعدم ظهورها بالفعل لا يستوجب نقصا وفقرا وحاجة اليها ، لأن ظهورها بالفعل ليس من أجل ذات الحق سبحانه وتعالى ، بل من أجل العالم ، اذ بظهورها بالفعل يظهر العالم ويتحقق وجوده . كالسيف قائم متمم وهو فى غمده بالقطع بالقوة ، وان لم يتحقق منه قطع بالفعل ، فهو غنى بهذا الوصف ، أعنى القطع بالقوة ، لأنه مستكف به بنفسه ، وظهور مفحة القطع عنه بالفعل لا يعود عليه مزيد كمال وغنى ، لأن القطع بالفعل لم يكن من أجل ذاته ، بل من أجل غيره ، وهو ذلك الشيء الذى كان بحاجة الى قطع ، فظهور هذا الوصف عنه بالفعل كان لحاجة غيره بتلك الصفة ، للاحاجة ذاته .

ومقدم ابن عربى من غنى الحق عن العالم يطابق هذا التفسير تماما ، بيد أن هناك فارق بين الرايين يرجع الى جوهر المذهب ، ذلك أن العالم عند الامام الغزالى منفصل عن الحق جل وعلا ، وظهوره ووجوده كان باظهار الحق اياه وخلقها من عدم ، وهذا لا يحمل الا بظهور مفحة الخلق للحق جل وعلا بالفعل .

أما ابن عربى فيذهب الى أن العالم بما فيه هو بعينه صفات الحق وأسمائه ، والذى هى نسب واعتبارات ذاته ، وأن الحق متمم بهذه الاسماء والصفات بالقوة - وهى ما تسمى بالأعيان الثابتة ، أو شبوت العالم ، أو شبوت صفات الحق

وأسمائه أو ثبوت نسبه واعتباراته ، كلها أسماء لمعنى واحد ومعنى اتصافه بها بالقوة افتقاره وحاجته اليها ، أى افتقاره الى ثبوت العالم ، ومتصف بظهورها بالفعل ، وهو وجود العالم وشعوده وكونه ، أى حصوله فى الكون ، أو وجود صفات الحق وأسمائه وشعودها وكونها ، أو وجود نسبه واعتباراته وشعودها وكونها .

فخلاصة القول أن صفة الخلق للحق جل وعلا كما هى لازمة له بالقوة عند الامام الغزالى ، ولا يلزم من ذلك ظهورها بالفعل ، لأن ظهورها بالفعل لا يكسب الحق مزيد كمال وغنى ، فهو غنى عن ظهورها بالفعل ، لأن ظهورها بالفعل من أجل العالم لأمن أجله . فإن الحق عند ابن عربى متمم بفقره وحاجته الى العالم ، والذي هو عين صفاته ، بالقوة ، لأنه متمم بالتجلى بها بالقوة . أما التجلى بالفعل ، أعنى ظهور العالم عنه بالفعل ، فذلك ليس من أجله هو سبحانه ، بل من أجل صفاته وأسمائه والتي هى العالم ، إذ أرادت الصفات والأسماء أن تذوق حال الوجود وهو الشهود بعد أن ذاقوا حال العدم وهو الثبوت . فالحق عنده غنى عن وجود العالم لأمن ثبوته ، أو بالمعنى مقتدر الى ثبوت العالم لالى وجوده .

وهذه بمعنى شمول ابن عربى يفهم منها التفسير السابق :

قال ابن عربى عن الحق : " أن معقولية كونه ذاتا ماهى معقولية كونه الها ، فشئت المرتبة ، وليس فى الوجود العينى سوى العيّن ، فهو من حيث هو غنى عن العالمين ، ومن حيث الأسماء الحسنى التى تطلب العالم لامكانه ، لظهور آثارها فيه ، يطلب وجود العالم " (١) .

وقال : " فما فى الوجود أحدية الا أحدية المجموع ، أو

(١) الفتوحات ٣/٣١٦ س ٣ من أسفل .

أحدية الكثرة ، وليست إلا الذات ، والالوهة لهذه وصف نعنى
لأنه لذاته هو ، وله الأسماء الحسنى ، فافهم ، فلهذا قلنا
أحدية المجموع أو أحدية الكثرة . فإن قلت : فإن الله غنى
عن العالمين ، فقلنا هذا لا يقدح فى أحدية الكثرة ، فإن
كونه ذاتا ما هو كونه غنيا ، فمعقول الذات خلاف معقول نعمتها
بالغنى ^(١) .

والنص رقم (٤) و (٥) اللذين تقدم ذكرهما وبالأخص النص
رقم (٥) - وإن كان يفيد ظاهرهما غنى الحق جل وعلا عن
العالم بما يوافق مقيدة أهل السنة والجماعة - هما أبين
تفسير لمراد ابن عربى من غنى الحق عن العالم على النحو
السابق ذكره ، إذ جاء فى النص رقم (٤) قوله : "لأنها (أى
الممكنات) مشهودة له تعالى فى حال عدمها" . وهو ما يعنيه
من اتمافه بمظاهر العالم بالقوة . وقوله : "ولا يعرف منه (أى
من الحق) ممكن الانفسه" . وهذا يعنى أن الممكن ليس خارجا
عن الحق وليس غيره بل هو جزء منه .

أما النص رقم (٥) فهو النص الذى أبان فيه ابن عربى
حقيقة مراده بآوضح صورة ، إذ جاء فيه قوله عن معنى غنى
الحق عن العالمين : "معناه غنى عن وجوده لاعن شبوته ، فإن
العالم فى حال شبوته يقع به الاكتفاء والاستغناء عن وجوده" .
فهذا النص يدل على افتقار الحق الى شبوت العالم ، وهو كما
تقدم اتمافه بمظاهر العالم بالقوة . وأكدته مرة أخرى بقوله
"فلهذا علمنا أن غناه سبحانه عن العالم عين غناه عن وجود
العالم" .

وجاء فيه وفى النص رقم (٤) قوله : "فأوجدنا لها لاله" .
وتفسيره كما تقدم من أن الحق لما استغنى واستكفى بمظاهر
العالم ، والتى هى مفاته ، بالقوة ، كان ظهور تلك المفات

بالفعل ليس من أجله ، بل من أجل تلك الصفات والأسماء ،
والتي هي الممكنات أو مظاهر العالم ، لما طلبت من الحق أن
يذيبها حال الوجود بعد أن ذابت حال الثبوت . وقد تقدم
تمثيل هذه الصورة بالسيف في غمده ، وتقريب صورته بما هو
عند أهل السنة والجماعة .

وهذه نصوص أخرى تؤيد ما ذكرناه من أن ابن عربي لا يريد
بغنى الحق عن العالم ما هو عند أهل السنة والجماعة من
انفصال الحق عن العالم ومباينته له وغناه عنه ، بل يريد
به ما تقدم مما يتوافق مع مذهبه في وحدة الوجود ، قال ابن
عربي : "إن الله غنى عن العالمين بالعالمين ، كما تقول في
صاحب المال أنه غنى بالمال عن المال ، فهو الموجب له صفة
الغنى عنده ، وهي مسألة دقيقة لطيفة الكشف ، فإن الشيء
لا يفتقر إلى نفسه ، فهو غنى بنفسه عن نفسه لكونه عند نفسه" .
(١)
وقال : "الغنى عن العالمين بهم" .
(٢)

ويمكن تفسير هذين النصين بالتوجيه الذي تقدم من أن
الغنى عن الوجود لا الثبوت ، أي أن الله غنى بثبوت العالم
عن وجوده .

وقال : "إن الله ما هو غنى عن العالم إلا لظهوره بنفسه
للعالم" .
(٣)

وقال ، بعد أن نفى عن الحق ، سبحانه وتعالى ،
الاختيار في مشيئته وإرادته ، وأن مشيئته أحدية التعلق
لاختيار فيها ، وأن العالم ما زال مرجحا : "والله غنى عن
العالمين ، وهذا ليس يتمكن الحكم به إلا ولعالم ، أو يكون
متعلق المشيئة الاختيار ، وكلا الأمرين مع وجود العالم لا يكون
ولا واحد منهما . فالمحجوب يقول : والله غنى عن العالمين ،

(١) الفتوحات ٢١٢/٤ ص ٧ .

(٢) الفتوحات ٢٢٦/٤ ص ١٣ .

(٣) الفتوحات ٤٠٥/٣ ص ٨ .

ولا يعلم صورة الامر كيف هو والمرفوع عنه من العباد هذا
الستر اذا قالها قالها تلاوة وعلم متعلقها وما هو الامر عليه
الآن ، وما كان عليه الامر ، وترك متعلق غناه فيما بقى من
الممكنات لم يُوجد ، فانما غير متناهية بالاشخاص ، فلا بد من
بقاء ما لم يُوجد قبله كحخلق صفة الغنى الالهى عن العالم ، فان
بعض العوالم يسمى عالما ، فمن فهم الغنى الالهى هكذا فقد
علمه ^(١) .

فهذه النصوص ، وغيرها كثير ، تؤكد ما ذكرته من أن ابن
عربى لا يريد بغنى الحق عن العالم ما هو عند أهل السنة
والجماعة ، بل يريد به ما تقدم بيانه من أنه غنى عن العالم
بالعالم ، لأن العوالم ما خرج عن نفسه ، فهو غنى به عنه ،
وأن الغنى عنه فى مرتبة الوجود لافى مرتبة الثبوت ، اذ هو
مفتقر الى ثبوت العالم ، لانه صفاته واسماؤه بالقوة . وهذا
التفسير يتمشى تماما مع مذهب فى وحدة الوجود ، ولا يتنافى
معه اطلاقا . والله اعلم .

(و) نصومه التى يفرق فيها بين القديم والحادث والواجب
الوجود بنفسه والممكن ، ونصومه التى يصرح فيها
بانعدام الممكن :

(١) قال ابن عربى عن الحق : "بَايَنَهُمْ بِقَدَمِهِ كَمَا بَايَنُوهُ
بِحُدُوثِهِمْ" ^(٢) .

(٢) وقال : "الذى يقوم عليه الدليل أن كل شيء سوى الله
حادث ولم يكن ثم كان ، فينفى الدليل كون ما سوى الله
فى كينونة الحق الواجب الوجود لذاته ، فدوام الابدان
لله تعالى ، ودوام الانفعال للممكنات ، والممكنات هى

(١) الفتوحات ٢/٢٧٥ س ٤ .
(٢) الفتوحات ١/٥٢ س ٢٣ .

العالم ، فلا يزال التكوين على الدوام ، والاعميان تظهر
على الدوام " .^(١)

(٣) وقال : " الوجود منقسم بينك وبينه ، لانه مقسوم بين رب
وعبد ، فالقديم الرب والحادث العبد ، والوجود امسر
جامع لنا " .^(٢)

(٤) وقال : " ان أُرِيَّتَ ان الشريك ماهو كَم ، وان امره عدم ،
وفرقت بين ما يستحقه الحدوث والقدم ، كنت من اهل الكرم
والهمم " .^(٣)

(٥) وقال : " اعلم ان الوجود قد انقسم في ذاته الى ماله
اول وهو الحادث ، والى مالا اول له وهو القديم ،
فالقديم منه هو الذى له التقدم ، ومن له التقدم له
الرفعة ، والحادث له التأخر ، ومن تأخر فله الانخفاض
عن الرفعة التى يستحقها القديم لتقدمه " .^(٤)

(٦) وقال : " ان كل ماسوى الحق عرض زائل وغرض مائل ، وانه
وان اتمك بالوجود ، وهو بهذه المثابة فى نفسه ، فى
حكم المعدوم ، فلا بد من حافظ يحفظ عليه الوجود ، وليس
الا الله تعالى ، ولو كان العالم ، اعنى وجوده ، لذات
الحق لالنسب لكان العالم مساوقا للحق فى الوجود ،
وليس كذلك ، فالنسب حكم لله ازلا ، وهى تطلب تأخر
وجود العالم عن وجود الحق ، فيمح حدوث العالم ، وليس
ذلك الا لنسبة المشيئة وسبق العلم بوجوده ، فكان وجود
العالم مرجحا على عدمه والوجود المرجح لا يساوق الوجود
الذاتى ، الذى لا يتمك بالترجيح " .^(٥)

(٧) وقال : " قد ثبت عند المحققين انه مائى الوجود الا

-
- (١) الفتوحات ٥٠٦/٣ من ٦ .
(٢) الفتوحات ٤٣٨/٤ من ٥ .
(٣) الفتوحات ٣٨٧/٤ من ١٨ .
(٤) الفتوحات ٢٢٦/٤ من ٥ .
(٥) الفتوحات ٣٩٧/٣ من ٧ من اسفل .

الله ، ونحن وان كنا موجودين فانما كان وجودنا به ،
ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم ^(١) .

(٨) وقال : " ان الإعراض عن الحق وقوع في العدم ، وهو الشر
الخالص ، كما ان الوجود هو الخير الخالص ، والحق هو
الوجود ، والخلق هو العدم . قال لبيد :
* ألا كل شيء ما خلا الله باطل *

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا القول انه
أصدق بيت قالته العرب . ولا شك ان الباطل عبارة عن
العدم ^(٢) .

(٩) وقال : " وجودنا من العدم ، ، الممكن وان
كان موجودا فهو في حكم المعدوم ، وأصدق بيت قالته
العرب قول لبيد : * ألا كل شيء ما خلا الله باطل *
والباطل عدم ^(٣) " .

(١٠) وقال عن مالك انحراف عن الحق والمواب : " وآشَدُّ شُبُهَةً
ملكته فاهلكته توحيده بنفى السَّوى ، الثابت عينه ،
والصحيح بكل دليل كونه ، ومَنْ جحد عين وجوده أو نسب
الى نفسه ما لا تقتضيه مراسم حدوده بأن يقول انه عيِّن
معبوده فلاخفاء بجهله ^(٤) " .

(١١) وقال :

" الحق سبحانه يقدر الاشياء أزلا ، ولا يقال يوجد أزلا ،
فانه محال من وجهين ، فان كونه موجدا انما هو بان يوجد ،
ولا يوجد ما هو موجود ، وانما يوجد ما لم يكن موصوفا لنفسه
بـالوجود ، وهو المعدوم ، فمحال أن يتمف الموجود الذي كان
معدوما بانه موجود أزلا ، فانه موجود عن موجود أوجده ،

(١) الفتوحات ٢٧٩/١ ص ٦ .

(٢) الفتوحات ٤٠٦/١ ص ٢٦ .

(٣) الفتوحات ٧١٦/١ ص ١٢ ، ١٦ .

(٤) كتاب الكتب ص ٢ .

والأزل عبارة عن نفى الأولية عن الموصوف به ، فمن المحال أن يكون العالم أزلى الوجود ووجوده مستفاد من موجدته وهو الله تعالى . والوجه الآخر من المحال الذى فى العالم أنه موجود أزلا ، لأن معقول الأزل نفى الأولية والحق هو الموصوف به ، فيستحيل وصف وجود العالم بالأزل ، لأنه راجع إلى قولك العالم مستفيد الوجود من الله غير مستفيد الوجود من الله لأن الأولية قد انتفت عنه بكونه أزلا . فيستحيل على العالم أن يتصف بهذا الوصف السلبي الذى هو الأزل ، ولا يستحيل الموصوف به وهو الحق أن يقال خلق الخلق أزلا بمعنى قدر ، فان التقدير راجع إلى العلم ، وإنما يستحيل إذا كان خلق بمعنى أوجد فان الفعل لا يكون أزلا " .^(١)

(١٢) وقال : "لما كان الوصف النفسى للموصوف لا يمكن رفعه إلا ويرتفع معه الموصوف ، لأنه عين الموصوف ليس غير ، وكان تقدم العدم للممكنات نعتا نفسيا ، لأن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلا ، فلم يبق إلا أن يكون أزلى العدم ، فَتَقَدَّمَ العدم له نعت نفسى " .^(٢)

(١٣) وقال : "أَنَّ لِلْمُقَيَّدِ بِمَعْرِفَةِ الْمَطْلُوقِ وَذَاتِهِ لَاتَقْتَضِيَهُ ، وكيف يمكن أن يمل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات وما من وجه للممكن إلا ويجوز عليه العدم والعدم والافتقار ، وهذا فى حق الواجب محال ، فاشبات وجه

(١) لعلمه يقصد أن مفة الأولية تنففى عن العالم إذا كان وجوده أزلا .

(٢) الفتوحات ٣٨٨/١ من ٣ من أسفل ، من ٣٨٩ ، ومراده من قوله : "فان الفعل لا يكون أزلا" أى لا يكون بلا مرجح وعلّة وموجد ، لأن الفعل متأخر عن ذات من قام بها ، فلذا لا ينعت الفعل بالأزلية ، وسوف يأتى توضيحه .

(٣) الفتوحات ٢٥٥/٣ من ٨ .

(٤) أى ذات المطلق تقتضى من حيث هى أن لا يدركها ويعلمها المقيد ، أو العكس من أن ذات المقيد تقتضى من حيث هى أن لا تعلم ولا تعرف المطلق على ما هو عليه . وقد تقدم جواب هذه المسألة ، أعنى عدم معرفة ماهية الحق وحقيقته .

جامع بين الواجب والممكن محال ، فان وجوه الممكن تابعة له وهو في نفسه يجوز عليه العدم فتوابعه أخرى وأحق بهذا الحكم ، ، فوجود وجه جامع بين الممكن والواجب بالذات محال " (١) .

فهذه النصوص تفيد عدة أمور تتوافق ظاهرا مع عقيدة

أهل السنة والجماعة وهي :

- (١) اثبات وجود سوى ، أى العالم ، وذلك في قوله في النص رقم (١٠) في حق المالك المنحرف : " وأشد شبهة ملكته فأهلكته توحيدة بنفى سوى ، الثابت مینه " .
- (٢) اثبات وجود الممكن (العالم) ، والقول بحدوثه ، والتفريق بين القديم والحادث وواجب الوجود بنفسه والممكن ، كما جاء في النص رقم (١) ، (٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) ، (٦) ، (١٣) .

- (٣) ايجاد الممكن عن عدم ، وقبوله بعد وجوده للعدم والدشور كما جاء في النص رقم (٦) ، (٧) ، (٨) ، (٩) .
- (٤) عدم أزلية العالم ، وأن الأزل لله تعالى وحده ، كما جاء في النص رقم (١١) ، (١٢) .

وقد تقدم فيما مضى ، عند الحديث عن نظام ظهور العالم عند ابن عربى الجواب عن بعض هذه المسائل كالقول بحدوث العالم والقول بوجود الممكن ، وأن وجوده من عدم ، ولأمانع من ذكرها هنا وتأكيدا بالأدلة والبراهين .

(١) الفتوحات ٤١/١ ص ١٦ . وانظر كتاب المسائل ص ٣ ، ٤ . وهذا النص أورده ابن عربى فمن عقيدة أهل الاختصاص ، وهي عقيدة على طريقة الفلاسفة والمتكلمين لاتعبر فى الحقيقة عن عقيدته فى وحدة الوجود التى لم يخمسها بفعل مستقل فى الفتوحات ، بل نشرها فيه نشرًا هنيئًا وهناك ، لكن مع هذا تيسر توجيه هذا النص وغيره بما يتوافق مع مذهبه فى وحدة الوجود .

الجواب عن هذه المسائل :

الجواب عن المسألة الأولى وهي قوله بوجود السوى :

ان ابن عربى فى مذهبه فى وحدة الوجود لا ينكر وجود السوى وهو الغير أو العالم ، اطلاقا ، بل يثبت وجوده ، وان وجوده من عدم وهو الثبوت . فالسوى موجود مشهود عند ابن عربى بعد أن خرج من عدم والثبوت ، لكن هذا السوى أو الغير عند ابن عربى سوى اعتبارى ليس حقيقى ، بمعنى ان وجود العالم اعتبارات ونسب ذات الحق ، أو صفاته وأسمائه ، فالعالم أو السوى كله نسب واعتبارات لذاته ، ومعلوم ان الاعتبار والنسب احكام استعدادات الذات ، فلا يلزم من وجود السوى ، اعنى الاعتبار والنسب ، القول بثنائية الوجود حقيقة ، أو القول بالمغايرة الحقيقية ، بل هى مغايرة اعتبارية ، بمعنى أن الحق ، جل وعلا ، غاير نفسه بنفسه ، وثناها بنفسه اعتبارا . فكل موجود سوى الله عند ابن عربى نسبة لاعين لها ، ومعلوم أن النسبة أمر عدمى اعتبارى ، لا تقوم بنفسها بل تقوم بغيرها ، وليس الا الله الحق ، سبحانه وتعالى ، الذى كان تقويمه لها بالتجلى بها ، وقد تقدم فى نظام ظهور العالم عنده أن الله يتجلى فى احكام الاعيان الشابتة ، لافى ذواتها وأعيانها ، والاحكام هى بعينها النسب والاعتبارات ، وهذا يستلزم ويستوجب أن ليس فى الوجود الا الله وحده ، ليس معه غيره اطلاقا ، فهذا مراد ابن عربى من القول بوجود السوى ، واليك بعض نمومه التى يفهم منها هذا الجواب .

قال ابن عربى : "واذا تأملت فما ثم وجود الا الله خامة

وكل موصوف بالوجود مما سوى الله فهو نسبة خامة ، والارادة

الالهية انما متعلقها اظهار التجلى فى المظاهر ، أى فى

مظاهر ما ، وهو نسبة ، فان الظاهر لم يزل موصوفا بالوجود والمظهر لم يزل موصوفا بالعدم ، فاذا ظهر أعطى المظهر حكما فى الظاهر بحسب حقائقه النفسية . فاطلق على الظاهر من تلك الحقائق التى هو عليها ذلك المظهر المعدوم حكم يسمى انسانا أو فلكا أو ملكا ، وماكان من اشخاص المخلوقات كما رجع من ذلك الظهور للظاهر اسم يطلق عليه ، يقال به خالق ومانع وضار ونافع ، وقادر ، وباعطيه ذلك التجلى من الاسماء . وأعيان الممكنات على حالها من العدم ، كما أن الحق لم يزل له حكم الوجود ، فحدث لعين الممكن اسم المظهر وللمتجلى فيه اسم الظاهر ، فلهذا قلنا : فكل موجود سوى الله فهو نسبة لاعين ^(١) .

وقال : "وماثم الا الله الواجب الوجود ، الواحد بذاته الكثير باسمائه واحكامه" ^(٢) .

وقال : "الاصل واحد وماثناه سوى نفسه ، ولاظهرت كثرة الا من عينه" ^(٣) .

وراجع ايضا النص رقم (٣٥) ، (٣٨) ، (٤٠) ، (٦٧) من نموس ابن عربى فى وحدة الوجود .

فهذه النموس ، وغيرها كثير ، تفيد ماذكرناه من أن الكثرة والمغايرة والثنائية كلها اعتبارية لاحقيقية ، لانها احكامه ونسبه . فابن عربى يقول بوجود سوى ، لانه يشبت للحق ، سبحانه وتعالى ، مجلى الواحدية ، أو احدىة الكثرة اذ فى هذا المجلى يظهر الغير والسوى الاعتبارى ، والذى هو تكثر الواحد بعينه .

(١) الفتوحات ٦٩٤/١ ص ١٧ .

(٢) الفتوحات ٧٠٣/١ ص ٦ .

(٣) الفتوحات ٣١٤/٣ السطر الاخير .

الجواب عن المسألة الثانية وهي قوله بوجود الممكن
(العالم) وحدوشه والتفريق بين القديم والحادث ، وواجب
الوجود بنفسه والممكن :

قد سبق الجواب عن هذا الاشكال عند الحديث عن نظام ظهور العالم عند ابن عربى ، اذ بينا هناك ان مراد ابن عربى من الممكن المفتقر الى غيره . فالامكان عنده هو الافتقار ، لأن الممكن هو ما اقتضى ذاته ان لا يقتضى شيئا من الوجود أو العدم ، فالممكن هو المفتقر الى مرجع ، ومعلوم انه لا يلزم من الافتقار الحدوث بمعنى الوجود عن عدم أو لاشئ، كما لا يلزم أيضا الاختيار فى الارادة والمشيئة المرجحة ، كما سيأتى ذكره .

ولاتفتح حقيقة مذهب ابن عربى فى الممكن والامكان ، الا ببيان مسألتين فيه ، وهما ماهية الممكن عنده ، وزمن ترجحه أما المسألة الاولى ، وهى ماهية الممكن عند ابن عربى فقد أوضحها فيما مضى من أن الممكنات (العالم بمظاهره) عنده عبارة عن صفات الحق سبحانه وتعالى ، وأسمائه ، والتي هى نسبة واعتبارات ، وقد مرت له عدة نصوص فى هذا المعنى عند ايراد نصوصه فى وحدة الوجود ، أنظر على سبيل المثال النص رقم (٦٣) ، (٦٤) ، (٦٥) ، (٦٦) ، (٦٧) ، (٦٨) ، (٧١) (٧٢) ، (٧٣) ، (٧٤) ، (٧٥) ، (٧٦) ، والتي يمرح فيها بأن مظاهر العالم صفات الحق جل وعلا وأسمائه . فليست الممكنات عنده ، اذا ، خارجة عن ذات الحق ، بل هى مظاهر ذاته وتجلياته ، بخلاف ما هو عند المتكلمين والفلاسفة من كونها اعيانا وذواتا منفصلة عن ذات الحق ، جل وعلا . والسبب الذى من أجله أطلق ابن عربى على صفات الحق وأسمائه - نسبة واعتبارات - مطلق "الممكنات" يعود - كما أسلفت - الى كون لفظ "الممكن" يفيد الافتقار الى مرجع . ومعلوم أن

المفاتيح والاسماء - أيما كانت ، لأنها معاني ، أو نسب واعتبارات ، كما هو عند ابن عربي - مفتقرة إلى مرجح ، ليبرح وجودها على عدمها ، ولأنها اعتبارات ونسب - والاعتبارات والنسب أمور ذهنية عدمية - افتقرت إلى ذات تقوم به ، وقيامها بالذات هو عين افتقارها إليه ، لأنه لا يمكن وجود المفاتيح والاسماء - الاعتبارات والنسب - في كون مستقل بها ، بل وجودها وتحققها في تلك الذات المتصفة بتلك المفاتيح والاسماء ، أو الاعتبارات والنسب . وإذا كانت الأعيان والذوات ممكنة مفتقرة إلى مرجح ، فمن باب أولى أن تفتقر المفاتيح لأنها معاني أو اعتبارات ونسب ، إلى مرجح . وقد بينت أن ترجيح الحق لها قيامها به بالفعل . ويطلق ابن عربي على ترجيح الحق لوجود الممكنات (مفاتيح وأسمائه) على عدمها وشبوتها بالتجلى في أحكام الأعيان الثابتة ، فالحق عنده يتجلى في أحكام الأعيان الثابتة ، أو الممكنات في حال عدمها وشبوتها ، كما مرت نمومه من قبل ، أي يظهر فيها لافتقارها إلى من يقومها .

وقد مر معنا ، أيها ، أن الممكنات ليست إلا تعيينا من تعيينات الحق نفسه سواء في حال العدم والشبوت - الفيض الاقدس ، أو تجلى الحق بالقوة في صور ومظاهر الممكنات (مفاتيح وأسمائه) - أو في حال الوجود المشهود - الفيض المقدس ، أو تجلى الحق بالفعل في صور ومظاهر الممكنات ، أي ظهور مفاتيح وأسمائه بالفعل .

فخلاصة الكلام في ماهية الممكنات عند ابن عربي أنها صفات الحق جل وعلا وأسمائه ، وأن الحق متصف بهذه الممكنات (مفاتيح) بالقوة وبالفعل ، فحال اتصافه بها بالقوة يسمى حال الشبوت أو العدم ، ويطلق ابن عربي على الممكنات (مفاتيح الحق) في هذه المرتبة والمجلى "الأعيان الثابتة" أو شتوت

الممكنات ، أو الفيض الاقدس ، وقد تقدم عند الجواب عن قول ابن عربى بغنى الحق عن العالمين أن الحق عنده غنى بالممكنات (صفاته) فى هذه المرتبة والمجلى ، وهى مرتبة ومجلى غناه واستكفائه بصفاته . (الممكنات) بالقوة .

أما اتصافه بها بالفعل فيسمى مرتبة الوجود أو الشهود وهو ظهور صفات الحق (الممكنات) بالفعل ، أى ظهور ما كان بالقوة بالفعل والممكنات (صفات الحق) فى هذه المرتبة يطلق عليها أعيان ، أو بالآخرى ، أحكام موجودة مشهودة ، وتسمى ، أيضا ، بالفيض المقدس . وليس بين المرتبتين أو المجليين أو الفيضين ، الاقدس والمقدس ، بون زمانى ، بل التقدم والتأخر فى الرتبة فقط كتقدم العلم على الإرادة ، والحياة على العلم ، كما سيأتى توضحه فى المسألة الأخرى الآتية . هذا فيما يتعلق بماهىة الممكنات عند ابن عربى .

أما فيما يتعلق بزمن ترجح وجود هذه الممكنات (صفات الحق) على عدمها ، أى ثبوتها ، فقد بان جوابه ، لأنه إذا كانت الممكنات هى بعينها صفات الحق جل وعلا وأسمائه ، فهى لامحالة ملازمة له جل وعلا أزلا ، وتقدمه عليها بالرتبة فقط ، كما أن تأخرها عنه بالرتبة أيضا ، شأنها فى ذلك شأن أى صفات مع ذاتها التى قامت به . وهذا الذى أشرنا إليه سابقا من أن تقدم مجلى الأحدية - وهو مجلى ملاحظة الذات من حيث هى - على مجلى الوجود - على مجلى الواحدية - وهو مجلى ملاحظة الذات بصفاتها واعتباراتها - بالرتبة فقط ، فليس هناك بون زمانى بين هذين المجليين ، بمعنى أنه ليس بين ذات الحق جل وعلا ، وصفاته = (الممكنات = العالم) بون بل تقدم ذات الحق على صفاته = (الممكنات = العالم) بالرتبة فقط ، والتقدم بالرتبة أمر عقلى لا وجود له ، وهذا ما يطلق عليه ابن عربى بمطلع الوجوب بالغير ، موافقا فى

ذلك الفلاسفة ، كما مر ذكره ، بمعنى أن الممكنات (العالم) واجبة الوجود بواجب الوجود بنفسه ، بمعنى أنها قديمة وملازمة للحق ملازمة أشعة الشمس لجرمها ، لأنها صفاته وأسمائه . وهذه طائفة من نصوصه تؤكد قوله بقدم العالم ووجوبه بالغير ، وماذا لك إلا لأنه مفات الحق جل وعلا :

قال ابن عربى : " أقول بالحكم الإرادى ، لكنى لا أقول بالاختيار ، فإن الخطاب بالاختيار الوارد إنما ورد من حيث النظر إلى الممكن معرى عن علته وسببته " ^(١) .

وقال : " محال على الله الاختيار فى المشيئة ، ، فالمشيئة أحدية التعلق لا اختيار فيها ، ولهذا لا يعقل الممكن أبدا إلا مرجحا " ^(٢) .

وقال فى معرض شرحه لحديث " كان الله ولا شئ معه " : " معنى ذلك ، الله موجود ولا شئ معه ، أى ما شئ من وجوده واجب لذاته غير الحق ، والممكن واجب الوجود به ، لأنه مظهره ، وهو ظاهر به ، والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها ، فاتفق هذا الظهور والظاهر بالامكان ، حكم عليه به عين المظهر الذى هو الممكن ، فاندرج الممكن فى واجب الوجود لذاته عينا ، واندرج الواجب الوجود لذاته فى الممكن حكما فتدبر ما قلناه " ^(٣) .

وقال فى كتاب " انشاء الدوائر " ، وهو من أمج ما قاله " أنه سبحانه مريد غير مختار ، وأنه مافى الوجود ممكن أصلا وأنه منحصر فى الوجوب والاستحالة ، وأنه كلما ورد فى القرآن من قوله " ولو شئنا " ، " ولو شاء " اقتران المشيئة بحرف الامتناع لسبب موجود قديم يستحيل عدمه ، فيستحيل ضد مشيئته . فخرجت المشيئة عن بابها المعقول فى العادة إلى

(١) الفتوحات ٤١/١ ص ٢٤ .

(٢) الفتوحات ٣٧٥/٣ ص ١ .

(٣) الفتوحات ٥٦/٢ ص ١٦ .

بابها المعقول في الحقيقة . فمهما ذكرتُ في كتابي هذا ما يدل على الامكان أو الاختيار أو التدبير وغير ذلك مما تأباه الحقائق ، فانما أسوقه للتوصليل والتفهيم الجارى في المادة . وماحب الحقيقة يعرف مرتبة الموضوعات ومعه أتكلم في الحقائق واياه أخاطب ، ومن نزل عن هذه الحقائق ، فانه يحل الكلام على ما استقر في عرف المادة الذى يتخيل فيه أنه حقيقة . فيقبل كل واحد منهما المسألة - ولايرمي بها - لكن من وجهين مختلفين " (١) .

وقال أيضا : "ايك أن تتوهم كما توهمه الضعفاء من أن العالم كان يجوز أن يوجد قبل الوقت - ويُعنى تقدير الوقت الذى أوجده فيه - ويجوز أن يتأخر عنه ، ، والذى ينبغى أن يقال ان البارى موجود بنفسه غير مستفاد الوجود من أحد ، فانه ليس الا هو سبحانه والعالم موجود به ، مستفاد الوجود منه ، لانه ممكن بذاته . واجب الوجود بغيره ، من حيث انه مستفيد ، والبارى واجب الوجود لذاته غير مستفيد ، ، فليس بين وجود الحق والخلق امتداد كما يُتوهم ، ولأنه بقى كذا وكذا ثم أوجد ، فان هذه كلها توهمات خيالية فاسدة ترددها المعقول السليمة ، انما هو ارتباط محدث بقديم ، أو ممكن بواجب ، أو واجب وجود بغيره (٢) بواجب الوجود بذاته ، ليس الا " (٣) .

وبهذا العرض السريع بان أن ليس في الوجود - كما أنه ليس في الثبوت - الا الله الحق ، جل وعلا ، عند ابن عربى ، فهو الوجود والثبوت بعينه ، والتكثر الموجود المشاهد - الممكنات - تكثر نسبه واعتباراته .

(١) انشاء الدوائر ص ١٠ ، ١١ .
(٢) فى أصل الكتاب : "أو واجب وجود بغير واجب الوجود بذاته ليس الا " . وهو تمحيق ظاهر .
(٣) كتاب الازل ص ٦ ، ٧ .

مظهر بهذا أن مصطلح "الممكنات" لا يتنافى إطلاقاً مع مذهب في وحدة الوجود ، بل يتمشى معه تماماً .

أما مسألة حدوث الممكن عنده ، أو حدوث العالم كما يصرح به ، فلا يتنافى أيضاً مع مذهب في وحدة الوجود لأن الحدوث أخص من الامكان ، والامكان أعم منه ، لأن كل حادث ممكن ، وليس كل ممكن حادث ، إذ لا يلزم من الامكان الحدوث ، بل يلزم من الحدوث الامكان ، فانتفاء الأعم يستلزم انتفاء الأخص ، فإذا انتفى الامكان انتفى الحدوث ، وأعنى بالحدوث الوجود من العدم الذى هو لاشئ ، ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم ، كلزوم انتفاء الانسانية من انتفاء الحيوانية لأن الحيوانية أعم من الانسانية ، بينما لا يلزم من انتفاء الانسانية انتفاء الحيوانية ، لأن الانسانية نوع من أنواع الحيوانية الذى هو الجنس ، والجنس يشتمل على عدة أنواع تحته ، فانتفاء نوع بعينه لا يستلزم انتفاء سائر الأنواع بحيث ينتفى معه الجنس . وابن عربى ، كما تقدمت نموه ، قد نفى الامكان القابل لطرفى الإرادة المختارة من الوجود أو العدم ، أعنى نفى وجود الممكن الذى يقتضى من حيث ذاته أن لا يقتضى شيئاً من الوجود أو العدم ، وأثبت وجود الممكن بمعنى القابل لترجيح وجوده ، وقبوله لترجيح وجوده لا يستلزم وجوده من عدم ، الذى هو لاشئ ، وبمعنى آخر أن قبوله لترجيح وجوده لا يستلزم وجود بون زمانى بينه وبين مرجحه ، ولا يستلزم حدوثه .

فابن عربى يثبت وجود الممكن لامن حيث هو هو ، أى لا يلاحظ اعتبار وجوده من حيث هو هو مجرداً عن علته وسببه ، بل يلاحظه من حيث علته وسببه ، فانه باعتبار ملاحظة علته وسببه قديم ، واجب بغيره ، وبمعنى آخر أن للممكن عند ابن عربى ، وكما هو عند الفلاسفة ، اعتباران : الاعتبار الأول

اعتباره عقلا وذهنا مجردا عن علته ، فهو من هذه الحيثية يقبل الوجود والعدم ، اذ هو مقتضى حده وتعريفه . والاعتبار الثانى اعتباره فى الواقع والوجود الخارجى ، فهو من هذه الحيثية لا يكون الا مرجح الوجود على عدمه ، أى يكون واجبا بغيره ، أعنى بواجب الوجود بنفسه . وهذا ينفى ارادة ابن عربى من الحدوث الوجود من عدمه ، الذى هو لاشئ ، بل يريد به ، كما مضى بيانه ، بروز وظهور ما كان غيبا باطنا ، لا يتعلق الحس بادراكه ، فى الوجود المشهود المدرك ، بحيث يتعلق الحس بادراكه ومشاهدته . وليس بين الوجود الشهودى ، الذى هو البروز والظهور والحدوث، وبين الوجود الثبوتى ، وهو الوجود فى عدمه منذ القدم ، بون زمانى ، بل هو تقدم وتأخر فى الرتبة وفى منطق النظام الوجودى فقط ، والتقدم فى الرتبة أمر اعتبارى محض .^(١)

ومما يؤيد بالافادة الى ما تقدم ، عدم ارادة ابن عربى من الحدوث الوجود بعد عدم سابق ، بمعنى الوجود من لاشئ ، تلك النصوص التى يصرح فيها بأن الحادث كان له وجود ثبوتى سابق على وجوده الحدوثى الشهودى ، وأنه لا يلزم من حدوث الشئ أن لا يكون له وجود سابق ، وهو كلام مستفاد من قوله ان المعدوم شئ ثابت متميز فى حال عدمه .

فمن تلك النصوص قوله : "لا يدل حدوث الشئ عندنا على أنه لم يكن له وجود قبل حدوثه عندنا ، ، كما تقول : حدث عندنا اليوم فيف ، فإنه لا يدل على أنه لم يكن له وجود قبل ذلك " .^(٢)

وقوله عن الممكنات : "هى فى شيئية ثبوتها ، وهو قوله

(١) راجع نظام ظهور العالم عند ابن عربى ، وعلى وجه التخصيص الفيض الاقدس والمقدس . وسوف تتضح الصورة أكثر عند الجواب عن كلامه فى التفريق بين القدم والحدوث .

(٢) الفتوحات ٥٥٢/١ ص ٢٥ .

تعالى : { انما قولنا لشيء اذا اردناه } فاذا ظهر عن قوله
 "كن" لشيء شيئية الوجود ، وهو قوله : { وقد خلقتك من قبل
 ولم تك شيئا } ^(٢) اي قَدَرْتُكَ ، اي ماكانت لك شيئية الوجود وهي
 على الحقيقة شيئية الظهور ، ظهور لعينه ، وان كان في شيئية
 ثبوته ظاهرا متميزا عن غيره بحقيقته ، ولكن لربه لانفسه ،
 فما ظهر لنفسه الا بعد تعلق الامر الالهى من قوله "كن"
 بظهوره ، فاكتسب ظهوره لنفسه ، فعرف نفسه ، وشاهد عينه ،
 فاستحال من شيئية ثبوته الى شيئية وجوده ، وان شئت قلت
 استحال في نفسه من كونه لم يكن ظاهرا لنفسه الى حالة ظهر
 بها لنفسه ^(٤) .

وقال : "ادل دليل على قول المعتزلي في ثبوت اعيان
 الممكنات في حال عدمها وان لها شيئية ، هي قوله تعالى :
 { انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن } ، فيرانا
 سبحانه في حال عدمنا في شيئية ثبوتنا ، كما يرانا في حال
 وجودنا ، لانه تعالى مافى حقه غيب ، فكل حال له شهادة ،
 يعرفه صاحب الشهادة ، فيتجلى تعالى للأشياء التي يريد
 ايجادها في حال عدمها في اسمه النور " ^(٥) .

وقال : "ان الله على كل شيء قدير ، لاعلى ما ليس بشيء ،
 فان لاشيء لايقبل الشيئية ، اذ لو قبلها ماكنت حقيقته لاشيء
 ولايخرج معلوم عن حقيقته ، فلاشء محكوم عليه بأنه لاشيء
 أبدا ، وماهو بشيء فمحكوم عليه بأنه شيء أبدا " ^(٦) .

فهذه وغيرها تدل على أن مراد ابن عربى من الحدوث
 مجرد الظهور والبروز والدخول فى الكون والوجود المشاهد

-
- (١) سورة النحل : ٤٠
 (٢) فى الأصل "ليس" وهو خطأ ظاهر .
 (٣) سورة مريم : ٩
 (٤) الفتوحات ٢٥٤/٣ ص ١٢ .
 (٥) الفتوحات ٧٣٢/١ ص ١٧ .
 (٦) الفتوحات ١٧١/٢ ص ١٥ .

بعد أن كان في الكون الثبوتى . قالثبوت والوجود حالتان ومرتبتيان للأشياء وليس بينهما فاصل زمانى ، والتقدم والتأخر أمر عقلى محض ، إذ هو فى الرتبة ومنطق النظام . وإنما سمى الوجود حادثا لتأخره فى الرتبة وحدوثه وظهوره وبروزه ، وسمى الثبوت قديما لتقدمه فى الرتبة وخفائه وغيبه .

وأما مسألة تفريقه بين القدم والحدوث ، أو القديم والحادث فليس بتفريق حقيقى يستلزم وجود حقيقتين متغايرتين بل هما مرتبتان واعتباران لحقيقة واحدة ، أى أن الذات الواحدة هى المتممة بالقدم والحدوث معا ، وهى التى تسمى بالقديم والحادث فى آن واحد ، من اعتبارين ونسبتين مختلفتين . إذ قد تقدم أن للحق جل وعلا تجليين أو فيضين : فيض أقدس وفيض مقدس ، فالفيض الأقدس هو تجلى الحق بالقوة فى صور أعيان الممكنات ، والذى هو بعينه ثبوت الأشياء ، أى وجودها فى العدم ، وهو أيضا بعينه التجلى الباطنى الغيبى والفيض المقدس هو تجلى الحق بالفعل فى صور أعيان الممكنات والذى هو بعينه وجود الأشياء ، أى حصولها فى الكون المشهود المدرك بالحواس ، وهو أيضا بعينه التجلى الظاهرى الشهودى . وليس هذين الفيضين إلا اعتبارين للذات ، ليس إلا . والفيض الأقدس أو وجود الأشياء فى حال العدم متقدم على الفيض المقدس ، أو وجود الأشياء فى الكون المشاهد المحسوس ، بالرتبة فقط ، كما تقدم .

وبهذين الاعتبارين يمكن إطلاق وصف القدم والحدوث على الحق جل وعلا ، فباعتبار التجلى الغيبى الباطنى ، والذى هو وجود الأشياء فى العدم منذ القدم يوصف الحق جل وعلا ، بالقدم ويسمى قديما . ويمكن أن يقال أنه استحق هذا الوصف لسببين ، الأول باعتبار كونه غيبا باطنا ، والآخر لتقدمه

بالترتبة على التجلى الظاهرى . وباعتبار التجلى الظاهرى
الشهودى ، الذى هو حمل الاشياء فى الوجود والكون المشهود
يومف بالحدوث ، ويسمى "حادثا" .

وكذلك يمكن أن يقال انه استحق هذا الوصف لعكس دينك
السببين ، الاول باعتبار كونه ظاهرا مشهودا ، والآخر لتأخره
بالترتبة عن التجلى الغيبى الباطنى . هذا مراد ابن عربى من
القدم والحدوث والتقديم والحادث والتفريق بينهما ، فالقدم
والحدوث مرتبتان واعتباران لذات واحدة . وهذا لا يتنافى
اطلاقا مع القول بوحدة الوجود . وهذه بعض نصوص ابن عربى
يستفاد منه الجواب السابق . قال ابن عربى : "ان الوجود منه
أزلى وغير أزلى وهو الحادث ، فالأزلى وجود الحق لنفسه ،
وغير الأزلى وجود الحق بمورة العالم الثابت . فيسمى حدوثا
لانه ظهر بعفه لبعض ، وظهر لنفسه بمور العالم " (١)
وقال : "العالم له الحدوث فى عين القدم" (٢) .

وقال عن آدم : "فهو الانسان الحادث الأزلى والنشء
الدائم الأبدى" (٣) .

ويمكن الاجابة عن التفريق بين القدم والحدوث من وجه
آخر ، بمعنى الوجه المتقدم ، وهو أن الذات من حيث هى هى ،
باعتبار تقدمها على صفاتها بالترتبة ، توصف بالقدم ، ومن
حيث ملاحظة صفاتها وأسمائها ، باعتبار تأخر هذه الصفات عن
الذات بالترتبة ، توصف بالحدوث ، فالقدم للذات ، والحدوث
للمفاتيح ، وهما فى الوجود سواء ، لأن التفريق بين الذات
وصفاتها تفريق اعتبارى عقلى محض ، فهذه التفرقة ذهنية فقط
والموجود فى الخارج الذات بمفاتها وأسمائها ، وكسذا
التقدم والتأخر . وهذا الجواب مخرج من كون الحق من حيث

(١) فصوص الحكم ص ٢٠٤ .

(٢) الفتوحات ٥١٦/٣ ص ٢٦ .

(٣) فصوص الحكم ص ٥٠ .

هو هو معنى كلى ذهنى ، فهو بهذا الاعتبار الغيب الباطن الذى لا وجود له فى الواقع الخارجى ، المتقدم على أفرادهِ بالرتبة فهذا الاعتبار يوصف بالقدم . ومن حيث أفرادهِ ، الظاهر المشهود المتحقق وجوده فى الخارج ، المتأخر من ذاته بأفْراده ، فهذا الاعتبار يوصف بالحدوث .

وإذ وقد بان مراد ابن عربى من التفريق بين القدم والحدوث والقديم والحادث ، بان على فوئهِ ، أيضا ، مراده من التفريق بين وجوب الوجود بالذات والامكان ، وواجب الوجود بنفسه والممكن . إذ تبين أن الفارق بينهما اعتبارى محض ، ذلك أن المراد بواجب الوجود بنفسه الذات من حيث هى ، مجردة عن صفاتها ، فهى بهذا الاعتبار واجبة الوجود بنفسها ، لأن وجودها منها لا من غيرها ، ولأنها علة سائر الأشياء ، وعلة جميع العلل ، فالذات بهذا الاعتبار توصف بوجوب الوجود الذاتى . وهو كما مر ، اعتبار ذهنى محض ، لأن الله من حيث هو هو معنى كلى . والمراد بالممكن الذات من حيث ملاحظة صفاتها ، إذ الصفات مفقورة الى مرجح لكونها ممكنة ، وترجيحها عين قيامها بالذات . فالذات بهذا الاعتبار توصف بالامكان ، إذ يستحيل انفكاك الصفات عن الذات بحيث يمكن أن يتحقق أحدهما فى الخارج دون الآخر ، فالموجود فى الخارج الذات بصفاتها ، لكن لأعلى أن للذات وجودا فى الخارج برمتها ، بل المقصود من وجود الذات وجود أفرادها ، فامكان الصفات هو بعينه افتقار أفراد الكلى الى المعنى الكلى ، إذ لولاه لما كان هناك شيئية ولاوجود ، وافتقار الافراد الى الكلى هو بعينه افتقار الاسماء والصفات الى الحق .

هذا مراد ابن عربى من كلمتى وجوب الوجود الذاتى والامكان ، وأنهما اعتباران للذات الواحدة ، فباعتبار تحققه من حيث هو هو يطلق عليه "واجب الوجود بنفسه" ، وباعتبار وجوده فى أفرادهِ يطلق عليه "ممکن" .

وهكذا تبين أن الممكن ليس بخارج عن ذات الحق ، بل هو اعتبار من اعتبارات ذاته . وقد سبق وأن ذكرت لابن عربي نموس يمرح فيها أن الامكان والممكنات تعيينات وشئون للذات الواحدة فلاحاجة الى تكرارها .^(١)

جواب المسألة الثالثة وهى قوله بوجود العالم أو الممكنات من عدم ، وأن العالم فى حكم المعدوم ، بل هو عدم :

لا يمكن أن يظهر جواب هذه المسألة بوضوح ودقة الا اذا عرفنا مراد ابن عربى من عدم ، وكيفية ظهور الوجود ، وهى مسألة قد سبقت الإشارة اليها ، أيضا ، عند الحديث عن نظام ظهور العالم ، ولأمانع هنا من التخويه بها .

ان مراد ابن عربى من عدم يختلف عما هو عند أهل السنة والجماعة وجمهور المتكلمين ، لأن عدم عند هؤلاء اللاوجود ، والمعدوم هو اللاموجود ، ومعنى عدم وجود الشيء أنه لاشئ فى حال عدم ، بحيث لا تتوجه اليه الإشارة والأمر ، فعلى هذا يصح حدوث العالم عندهم بمعنى الوجود بعد عدم سابق ، والذى هو الاشئ . أما ابن عربى فقد خالف أهل السنة وجمهور المتكلمين وأخذ بقول المعتزلة فى أن المعدوم شئ يشار اليه ويتوجه عليه الأمر ، وتتعلق رؤية الحق به ، وهذا يعنى أن للأشياء وجودا أزليا مفايرا للوجود المدرك المحسوس . وقد تقدم وأن ذكرنا أن ابن عربى يطلق على الأشياء فى حال عدم مطلق الأعيان الثابتة ، أو ثبوت الأشياء أو ثبوت العالم ، فالأشياء عند ابن عربى ، وكما هو عند المعتزلة ، لها وجود فى عدم منذ القدم بحيث تتميز ذوات وأشخاص كل حقيقة عن غيرها ، وهو وجود متميز مخصوص يفاير الوجود المشاهد . وهنا يجب التنبيه الى أن كون المعدوم شئ عند ابن عربى وأن له وجودا فى عدم لايعنى به

(١) راجع الفيض الاقدس عند ابن عربى .

الوجود العقلي الذهني العلمي فحسب ، بل لاشك في أن المراد به أمر زائد على هذا القدر ، والا لما كان هذا القول مخالفا لمذهب أهل السنة والجماعة ، بل هو وجود ، كما أسلفت مميز مخصوص بحيث يكون لذوات الأشياء تحقق وان لم توف بالوجود . ومنشأ هذا القول ، أعنى القول بثبوت المعدوم وأنه شيء متميز له وجود مخصوص ، سببه التفريق بين الماهية والوجود ، فمن منع التفريق بينهما ، وجعل الوجود عين الماهية والماهية عين الوجود ، لم يقل بأن المعدوم شيء ، وهم أهل السنة والجماعة وجمهور المتكلمين ، لأن انتفاء الوجود عندهم يعنى انتفاء الماهية . وأما من جعل الوجود ومفازا زائدا على الماهية جاز له القول بتحقيق الأشياء في العدم دون اتصافها بالوجود ، لأنه يجوز على مذهبه تحقق الماهية أو وجودها ، أن مع التعبير ، دون اتصافها بالوجود المدرك . وبهذا تبين أن المعدوم عند أهل السنة وجمهور المتكلمين الالشيء ، وعند ابن عربي والمعتزلة شيء له وجود خاص متحقق به يفاير الوجود المدرك المحسوس .

أما عن نظام ظهور الأشياء عند ابن عربي فهو مبني على مذهبه السابق في العدم والمعدوم . فإذا كان مذهب أهل السنة والجماعة وجمهور المتكلمين أن وجود العالم كان عن عدم سابق ، بمعنى ظهور الأشياء ودخولها في الكون والوجود بعد أن لم تكن أشياء وذوات ، فإن ابن عربي يريد من وجود العالم من العدم اتصاف الأشياء بالمعدومة ، والتي لها تحقق خاص بها في حال العدم ، بالوجود، أي أن الأشياء كان لها أعيان وذوات في العدم ، ولم تستقد في حال الوجود إلا الاتصاف بهذا الوجود ، وهو الظهور والكون في الوجود بحيث يتعلق الحس بأدراكه ، بمعنى أن إرادة الحق ، جل وعلا ، لم تتعلق بإيجاد أعيان وذوات الأشياء ، وإنما تعلقت بالباساها

لباس الوجود فقط . وقد أوردنا لابن عربى عدة نموس عند الحديث عن الاعيان الثابتة وغيرها تفيد ماتقدم .

فهذا مراد ابن عربى من قوله : "وجودنا من العدم" كما جاء فى النص رقم (٩) ، أى أن وجود الاشياء من الثبوت ، الذى هو وجود خاص لاشياء فى حال عدمها . وهذا لايتعارض مع مذهبه فى وحدة الوجود ، لأن الاعيان الثابتة ، أو ثبوت العالم ، أو وجود العالم فى حال العدم تعين من تعيينات الحق جل وعلا ، وقد قدمنا فيما مضى أن مجلس الاعيان الثابتة عبارة عن مجلس تجلى الحق بنفسه لنفسه فى صور مظاهر العالم بالقوة ، ومجلس الاعيان الوجودية عبارة عن مجلس تجلى الحق بنفسه لنفسه فى صور مظاهر العالم بالفعل ، كما أشرنا أيضا الى أن التقدم والتأخر بين هذين المجلسين بالرتبة فقط ، وأنه لافاصل زمانى بينهما ، بل وجودهما سواء . هذا جواب قوله بوجود العالم عن عدم . أما جواب قوله أن العالم أو الممكنات فى حكم المعدوم كما جاء فى النص رقم (٦) ، (٧) ، فذلك يرجع الى نظريته فى تجدد الوجود فى كل لحظة على صور ومظاهر العالم ، وهى مسألة قد سبق الإشارة اليها ، وقد أخذها ابن عربى عن نظرية الاشاعرة فى تجدد الاعراض بشكل دائم مستمر ، بحيث لاتبقى زمانين ، وابن عربى وإن كان يوافق الاشاعرة فى هذه النظرية إلا أنه يخالفهم فى تقسيم الوجود . فإذا كان الوجود أو العالم منقسما الى جواهر وأعراض عند الاشاعرة فهو بأسره مجموعة أعراض عند ابن عربى ثم اذا كان من الاعراض مايوصف بالوجود حقيقة عند الاشاعرة ، فليس منها مايوصف بهذا الوصف على وجه التحقيق عند ابن عربى ، لأن الاعراض عنده لاوجود لها حقيقة ، بل هى بأسرها نسب واعتبارات ، وهى أمور عدمية . واذا عدنا الى الوراء قليلا ، الى نظرية الفيض المقدس عند ابن عربى ، والتي

ذكرنا فيها أن تجلى الحق بالفعل في مظاهر العالم في مجلى
 الفيض المقدس يكون في أحكام الأعيان الثابتة ، لافى ذواتها
 وأعيانها ، ومعلوم أن الأحكام هي بعينها النسب والاعتبارات^(١)
 والمغات ، فالوجود أو العالم بأسره نسب واعتبارات ، والحق
 يجدد تجلياته وقيوضاته الوجودية بشكل دائم ومستمر على تلك
 النسب والاعتبارات والأحكام بصورة لا تنقطع أبدا . فإذا رجعنا
 الى هذه النظرية علمنا مراد ابن عربى من قوله " أن العالم
 فى حكم الممدوم " ذلك لأن العالم بأمرة لا يبقى زمانين ، فهو
 يتجدد فى كل لحظة وزمان بحيث لا يوصف بالبقاء ، فهو فى كل
 زمان ولحظة ينعدم ثم يوجد ، ثم ينعدم ثم يوجد ، هكذا
 دواليك أهد الأبد . ومعنى انعدامه لحوقه مرتبة الوجود فى
 حال عدم ، وهو عالم الثبوت ، ومعنى وجوده دخوله عالم
 الوجود المشهود ، فلا يزال العالم على هذا المنوال فى تجدد
 دائم مستمر لا ينقطع نهائيا دنيا وآخرة . لهذا صح وجاز وصف
 العالم بأنه فى حكم الممدوم لكونه فى تجدد دائم بين وجود
 وعدم ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لأن العالم بأسره فى حال
 وجوده نسب واعتبارات ، وهى أمور عدمية لا وجود لها فى
 الخارج والواقع ، فصح وصف العالم على هذا بأنه فى حكم
 الممدوم .

أما قول ابن عربى " أن العالم عدم " كما أفاده النص
 رقم (٨) فجوابه كما تقدم من أن العالم بأسره عبارة عن نسب
 واعتبارات ، لأنه تجليات الحق ، جل وعلا ، فى أحكام أعيان
 الممكنات الثبوتية فى مجلى الفيض المقدس ، والأحكام هي
 بعينها الاعتبارات والنسب ، فإذا كان العالم بأمرة نسب
 واعتبارات الحق ، فلا غرو أن يكون العالم عدما محضا ، لأن

(١) انظر فى هذا الفتوحات ٦٩٤/١ ص ١٣ .

الاعتبارات والنسب أمور عدمية لا وجود لها في الواقع ، بل هي أمور ذهنية فحسب . فعلى هذا يصح وصف العالم بأنه عدم محض وهذا مراد ابن عربي من عبارته السابقة الذكر .

وبهذا بان أن قول ابن عربي أن العالم في حكم المعدوم أو هو عدم لا يتنافى مع مذهبه في وحدة الوجود ، لأن الحق لما تجلى بالفعل في صور ومظاهر العالم والبسما وجوده ، اتصف تجليه هذا بالتجدد الدائم المستمر على الصور والمظاهر بحيث لا يبقى زمانين ، فالعالم والذي هو بعينه تجليات الحق في تجدد مستمر بين عدم ووجود ، فعدمه لحوقه بعالم الثبوت ووجوده لحوقه بعالم الشهود .

الجواب عن المسألة الرابعة وهي قوله بعدم أزلية العالم ، وأن الأزل لله تعالى وحده :

كما أن لابن عربي في كلمة الحدوث والامكان والوجوب بالغير والعدم معاني عامة تتحقق وحقيقة مذهبه في وحدة الوجود ، كذلك له في كلمة الأزل معنى خاص لا يتعارض مع مذهبه المذكور . وقد أبان ابن عربي في كتابه "الأزل" من هذا المعنى عندما شرع في بيان نعمت الله عز وجل بلفظ الأزل ، ومدى صحة هذا النعت ، فذكر الآراء في هذه المسألة ، وهي ثلاثة ، صحح ابن عربي أحدها ، وأبطل الرأيين الآخرين ، أما الرأيان اللذان أبطلهما في حق من نعمت الحق ، جل وعلا بنعت الأزل ، فأحدهما رأى من توهم أن الأزل بالنسبة إلى الحق نسبة الزمان إلينا ، فالحق في الأزل كما نحن في الزمان ، بمعنى أن الأزل زمان للحق جل وعلا .

وهذا الرأي باطل ، أبطله ابن عربي ، لأن الحق ، سبحانه ، لا يجري عليه زمان . أما الرأي الثاني فهو رأى من جعل حكم الأزل حكم الزمان ، أي زمان مقدر ، بمعنى أن الأزل

عند القائل بهذا الراى امتداد زمانى متخيل معقول غير حقيقى ، أى من غير توالى حركات زمان ، كإخلاء امتداد عقلى متخيل فى غير جسم ، وهذا الراى لم يرتضه ابن عربى ، أيضا بل أبطله كسابقه .

أما الراى الثالث والآخر الذى أخذ به ابن عربى واعتبره هو أن الأزل حكمه حكم القِدَم ، وهو نفس الأولية عن الحق ، جل وعلا ، فهو نعت سلبى ، يسلب الأولية عن الحق ، سبحانه وتعالى . هذا مراد ابن عربى من إطلاق نعت الأزل على الحق تعالى . فابن عربى حينما يصف الحق ، جل وعلا ، بالأزلية وينفى هذا النعت عن العالم ، لا يريد به حدوث العالم عن عدم ، والذى هو لاشئ ، بل يريد من نفس الأزل عن العالم أنه له أول ، لأنه ليس هو الأول ، بل الأول هو الحق تعالى ، ووجود العالم متأخر عن وجود الحق فى الرتبة ، لأنه موجود به ، فلذا لا يمح نعتة بالأزلية ، والذى هو الأولية .

فمراد ابن عربى من نعت الحق بالأزل نفس الأولية عنه ، ومعنى نفس الأولية عنه نفس العلة والمرجع عنه ، بمعنى نفس كونه معلولا ومُوجَّداً ومُرَجَّحاً عن أول قبله ، لأنه هو عين الأولية ، أى عين الأزلية ، أى عين العلة والمرجع لغيره ، فعلى هذا لاشئ قبله رَجَّح وجوده . أما وجود العالم فلأنه متأخر بالرتبة عن الحق تعالى ، فلا يستحق أن ينعت بالأزلية ، لأنه له أول ، ومعنى كونه له أول ، أى له علة ومُرَجَّح ومُوجَّد رَجَّح وجوده على عدمه ، واليك بعض نصوصه التى يفهم منها هذا الأمر .

قال ابن عربى : "طائفة من النظائر توهموا فيها أعنى لفظة الأزل أن نسبتها الى الله نسبة الزمان إلينا ، فهو فى الأزل كما نحن فى الزمان ، ، وطائفة أخرى تخيلت فيه أنه مثل الخلا امتداد معقول ، كما الخلا امتداد فى غير جسم

كذلك الأزل امتداد من غير حوالى حركات زمان ، فكأنه تقدير زمان ، وهذا كله خطأ^(١) ، الى أن قال : "واما المحققون فان الأزل عندهم حكمه حكم القَدَم ، وهو نفى الاولية ، فهو نعت سلبى ليس بمفعة أصلا"^(٢) .

وقال : "ان مدلول لفظ الأزل انما هو عبارة عن نفى الاولية لله تعالى أى لا أول لوجوده ، بل هو عين الأول ، سبحانه ، لا بأولية تحكم عليه فيكون تحت احاطتها ومعلولا عنها"^(٣) .

ثم ان نعت الحق بالأزل يكون فى مجلى الاحدية او احدى العين ، والذي هو الفيض الاقدس ، او التجلى بالقوة فى صور ومظاهر العالَم ، والذي هو بعينه ، أيضا ، شُوت الممكنات فى العدم ، او الاميان الثابتة ، لأن مجلى الاحدية اعتباره من حيث هو هو مجردا عن صفاته واعتباراته ، فهو فى هذا المجلى متمم بالازلية لانه لا أوّل له ولا مُرَجَّح ولا عِلَّة ، بل هو عين الاولية ، اذ هو عين المُرَجَّح والعِلَّة ، لانه ممدّر وفيه جميع الاشياء ، لانه متقدم على وجود العالم او الفيض المقدس او مجلى الواحدية بالرتبة . اما مجلى الواحدية ، او احدى الكثرة ، او الفيض المقدس ، او وجود العالم فى الشهود ، فلا يُنْعَت الحق فيه بالازلية ، لانه له أول ، بمعنى أن له موجد وعِلَّة ومُرَجَّح ، لانه ممدّر وفائض عن الفيض الاقدس او مجلى الاحدية ، فهو متأخر عنه بالرتبة والمتأخر لا يوصف بالازلية لانه له أول ، وقد بينا أن الأزل عند ابن عربى من لا أول له أى لا موجد ولا مُرَجَّح ، وهذا منفي عن الحق فى مجلى الواحدية . لذا فاننا نجد ابن عربى يصف الممكنات بأنها أزلية العدم ، وليست أزلية الوجود ، لتحقق عدم العدم العالَم

(١) كتاب الأزل ص ٢ .

(٢) الممدّر السابق ص ٦ .

(٣) الفتوحات ٢٨٨/١ ص ٥ من أسفل .

(ثبوت العالم = الأعيان الثابتة) على وجود العالم = (كون العالم = شهود العالم) لأن مجلى العدم هو بعينه مجلى الفيض الاقدس ، أو مجلى تجلى الحق بالقوة فى صور ومظاهر العالم المتقدم بالرتبة على مجلى الوجود أو مجلى الفيض المقدس أو مجلى تجلى الحق بالفعل فى صور ومظاهر العالم . ومما يدل ذلك (١) على أن مجلى الاحدية أو الفيض الاقدس هو بعينه مجلى الأعيان الثابتة أو ثبوت العالم فى العدم ، وأن الحق من حيث هو هو هو بعينه الممكنات فى حال العدم ، أن ابن عربى خص هذا النعت ، ائمنى نعت الازلية بالحق جل وعلا وبالممكنات فى حال عدمها ، وقد أشرنا الى مراده من الازل والذى هو نفى الاولية والذى هو بعينه نفى العلة والمُرجَّح عما اتمف بالازل ، لانه هو عين الاولية ، ومعلوم انه يمتنع أن يجتمع شيان فى الوجود يتمفان بالازلية على ذلك النحو ، أى لِمُرجَّح وموجد لهما ، فلا بد أن يكونا شيئا واحدا ، وأن المراد منهما شئ واحد ، فبهذا بان أن الحق من حيث هو هو ، أى فى مجلى الاحدية هو بعينه مجلى ثبوت العالم أو الأعيان الثابتة لذا صح ومفها بالازلية ، وامتنع ومف وجود العالم بالازلية ، لأن وجود العالم معلول ومتأخر عن مجلى ثبوته ، فتأخر وجود العالم بالرتبة عن ثبوته وكونه مُرجَّحا عنه أوجب نفى الازلية عنه ، وأوجب ومفه بالحدوث .

أما نص ابن عربى الذى يصرح فيه بأن الممكنات فى حال العدم تُنعت بالازلية ، فهو قوله فى النص رقم (١٢) المتقدم : "لما كان الوصف النفسى للموصوف لا يتمكن رفعه الا ويرتفع معه الموصوف ، لانه عين الموصوف ليس غيره ، وكان تقدم العدم للممكنات نعتا نفسيا ، لأن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلا

(١) راجع الفيض الاقدس اذ قد تقدمت لابن عربى عدة نصوص تثبت أن الأعيان الثابتة تعين من تعيينات الحق جل وعلا وما ذكره هنا زيادة لم ترد هناك .

فلم يبق الا أن يكون أزلي العدم ، فتقدم العدم له نعت نفسى
والممكنات متميزة الحقائق والمور فى ذاتها ، لأن الحقائق
تمطى ذلك ، فلما أراد الله أن يلبسها حالة الوجود - وماثم
الا الله ، وهو عين الوجود ، وهو الموجود - ظهر تعالى
للممكنات باستعدادات الممكنات وحقائقها ، فرأت نفسها
بنفسها فى وجود موجدتها ، وهى على حالها من العدم ،
فلما أمرها بالتكوين لم تجد وجودا تتصف به ، إذ لم يكن ثم
الا وجود الحق ، فظهرت صورا فى وجود الحق ^(٢) .

فهذا مراد ابن عربى من نفى الازلية عن العالم ، وأنه
نفسى لازلية عنه فى مرتبة الوجود لاالعدم ، بل يومئذ فى حال
العدم بالازلية ، وليس هذان المجليان للعالم مجلى الثبوت
ومجلى الوجود الاعتباريين وتعيينين للحق جل وعلا ، واحد هذين
التعيينين وهو مجلى الثبوت متقدم على التعيين الآخر وهو مجلى
الوجود بالرتبة فقط ، إذ لا يوت زمانى بينهما ، والمتقدم هو
الذى يستحق نعت الازل دون الآخر ، لتقدمه عليه من جهة ،
ولكونه علة فى ترجيح وجوده من جهة أخرى .

وبهذا اتضح أن لاعتراض بين كلامى ابن عربى فى نعت الحق
بالازلية ونفيه عن المعالم ، وأنه لا يناقض مذهبه فى وحدة
الوجود لأن الازلية نعت للحق من حيث هو هو مجردا عن صفاته
واعتباراته وهو المعالم بأسره ، فلأن الذات متقدمة على
صفاتها بالرتبة مع نعتها بالازلية ، لأنها هى علة الصفات ،
ولأن صفات الحق (المعالم) متأخرة ومعلولة عن الذات امتنع
نعتها بالازلية . فامتنع نعت وجود المعالم بأنه أزلى .
والله أعلم .

(١) أى أمر الحق الممكنات .

(٢) الفتوحات ٢٥٥/٣ من ٨ .

(ز) نموصه التى يقول فيها بالتفريق بين الخالق والمخلوق

والرب والمربوب ، والجواب عنها :

(١) قال ابن عربى : "كما لا يكون الرب عبداً كذلك لا يكون العبد رباً لأنه لنفسه هو عبد كما أن الرب لذاته هو رب" (١)

(٢) وقال فى الموم : "إن قلت المائم هو الانسان صدقت ، وإن قلت الموم لله لا للانسان صدقت ، ولا معنى للاتحاد إلا صحة النسبة لكل واحد من المتحددين مع تميز كل واحد عن الآخر فى عين الاتحاد ، فهو هو ، وما هو هو " (٢)

(٣) وقال : "لا بد من رب ومربوب ومن قادر ومقدور " (٣)

(٤) وقال : "أدلة العقول تميز بين الحق والعبد ، والخالق والمخلوق " (٤)

(٥) وقال : "يستحيل تبدل الحقائق ، فالعبد عبد والرب رب ، والحق حق والخلق خلق " (٥)

(٦) وقال : "الرب رب والعبد عبد ، فلا تغالط ولا تخالط " (٦)

(٧) وقال :

"الجامع بين العبادة والربوبية بوجه من الوجوه وانهما أشد الأشياء فى التقابل ، ، فكل هذين وإن تقابلا أو مختلفين من العالم فلا بد من جامع يجتمعان فيه إلا العبد والرب ، فإن كل واحد لا يجتمع مع الآخر فى أمر ما من الأمور جملة واحدة . فالعبد من لا يكون فيه من الربوبية وجه والرب من لا يكون فيه من العبودية وجه ، فلا يجتمع الرب والعبد أبداً وغاية صاحب الوهم أن يجمع بين الرب والعبد فى الوجود ، وذلك ليس بجامع ، فأنى لأعنى بالجامع إطلاق اللفاظ ، وإنما أعنى بالجامع نسبة المعنى إلى كل واحد على حد نسبته إلى

(١) الفتوحات ٣٦٦/١ السطر الأخير ، ص ٣٦٧ .

(٢) الفتوحات ٤٩٦/١ ص ٥ من أسفل .

(٣) الفتوحات ١٧١/٢ ص ٣ من أسفل .

(٤) الفتوحات ٣٥٨/٢ ص ٢٤ .

(٥) الفتوحات ٣٧١/٢ ص ٥ .

(٦) الفتوحات ٢٢٤/٣ ص ٢٣ .

الآخر ، وهذا غير موجود فى الوجود المنسوب الى الرب ،
والوجود المنسوب الى العبد ، فان وجود الرب عينه ، ووجود
العبد حُكْمٌ يُحْكَمُ بِهِ عَلَى الْعَبْدِ ، ومن حيث عينه قد يكون
موجودا وغير موجود " .^(١)

(٨) وقال : "الاجماع هو ما اجمع عليه الرب والمربوب فى أن
الله خالق والعبد مخلوق " .^(٢)

(٩) وقال : "ما ثم الا الكثرة مع أحدية العين ، فلا بد من
ظهور أحكام الكثير ، وليس الا العالم ، فانه الكثير
المتعدد ، والحق واحد العين ليس بكثير ، وقد رميت بك
على الطريق لتعلم ما الامر عليه ، فتعلم من انت ومَن
الحق فيتميز الرب من العبد " .^(٣)

(١٠) وقال : "انما يمح التسبيح عن التسبيح مادام رب وعبد ،
ولا يزال عبد ورب " .^(٤)

(١١) وقال : "لا يمح أن يجتمع الخلق والحق فى وجه أبدا من
حيث الذات لكن من حيث أن هذه الذات منعوتة بالالوهة
فعذا حكم آخر تستقل المقول بأدراكه " .^(٥)

(١٢) وقال : "لامناسبة بين الله تعالى وبين خلقه البتة " .^(٦)

(١٣) وقال : "ما ثم الا عبد ورب ، فالله كَمَعْدٍ وَإِلَيْكَ يَنْزِلُ ،
كما قال : "اليه يمعء الكلم الطيب" ، و"ينزل ربنا الى
السماء الدنيا " .^(٧)

(١٤) وقال : "ما ثم الا حق وخلق " .^(٨)

هذه بعض نصوصه التى يصرح فيها بالتفريق بين الرب

(١) الفتوحات ٣٧١/٣ من ٢٧ .

(٢) الفتوحات ١٦٦/٢ من ١٩ .

(٣) الفتوحات ٣٧٤/٣ من ٩ .

(٤) الفتوحات ٩٣/٤ من ١٧ .

(٥) الفتوحات ٤١/١ من ٩ ، وانظر كتاب المسائل من ٤ .

(٦) الفتوحات ٩٣/١ من ٧ ، وانظر : من ٩٤ من ٦ من أسفل .

(٧) كتاب التراجم من ١٠ .

(٨) كتاب التراجم من ٢٨ .

والمربوب والخالق والمخلوق ، والحق والخلق ، وهى تتعارف فى ظاهرها مع مذهب فى وحدة الوجود ، اذ فى هذه النصوص يثبت ثنائية الوجود ، رب وعبد ، حق وخلق ، بينما مذهب وحدة الوجود يخالف القول بهذه الثنائية ، اذ ليس فى الوجود الحقيقية واحدة فقط ، وهذا ما يشعر بتناقض ابن عربى فى كلامه ذاك وهذا . لكن يزول هذا الشعور اذا ما فهمنا كلامه بدقة وتتبعنا نصوصه هنا وهناك ، فانه يفسر ويبين فى مواضع اخرى ما جملته هنا .

ونصوصه السابقة يمكن تقسيمها الى قسمين :

القسم الاول يصرح فيه بثنائية الوجود ، رب وعبد ، وحق وخلق . ويصرح ايضا بالتفريق بينهما ، اذ الرب رب ، والعبد عبد فلا يمح ان تتبدل الحقائق فينقلب الرب عبدا والعبد ربا وذلك كما جاء فى النص رقم (١) ، (٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) ، (٨) ، (٩) ، (١٠) ، (١٣) ، (١٤) .

والقسم الاخر يصرح فيه انه ليس هناك وجه جامع بين الرب والعبد والحق والخلق ، وانه لا يمح ان يجتمعا ابدا من حيث الذات ، وانه لامناسبة ، ايضا ، بين الله تعالى وبين خلقه البتة . وذلك كما جاء فى النص رقم (٧) ، (١١) ، (١٢) واليك جواب هذين القسمين .

جواب القسم الاول :

ان ابن عربى حينما يفرق ويميز بين الرب والعبد ، والحق والخلق لا يريد بهذا التمييز والتفريق التمييز والتفريق الحقيقيين ، الذى يوجب وجود اعيان واغيار حقيقية بمعنى ان هناك ربا او حقا له حقيقة ووجود متميز مستقل ، وهناك عبد او خلق له حقيقة ووجود متميز منفصل عن الرب او الحق . ان ابن عربى لا يريد هذا التفريق الحقيقى ، بل يريد

التمييز والتفريق الاعتباري ، بمعنى أن حمييزه بين الرب والمبد ، والحق والخلق ليس تمييزا بين اعيان وذوات ، بل هو تمييز وتفریق بين المراتب والنسب والوجوه الوجودية للحقيقة الواحدة ، ومعلوم أن التمييز والتفريق بين مراتب ونسب الحقيقة الواحدة لا يوجب التعدد الحقيقي في الوجود ولا تكثر تلك الحقيقة . فاذا كان غير ابن عربي ممن لا يدين بوحدة الوجود يذهب الى التفريق بين الذات والاعيان ، والتوحيد في النسب والاعتبارات ، فابن عربي يعكس القضية ، حيث يسعى جاهدا لتوحيد الاعيان في عين واحدة - أي توحيد الوجود فلاحقيقة ولاوجود الاحقيقة ووجود واحد فقط - والتفريق بين المراتب والوجوه الوجودية للحقيقة الواحدة ، والتي هي نسب واعتبارات للذات أو العين الواحدة .

وابن عربي يضمن في التفريق بين مراتب ووجوه الحقيقة الواحدة حتى تخاله من أئمة أهل السنة والجماعة في اعتقاده لكن الحقيقة أنه يدين بوحدة الوجود ، وأن الوجود مشتمل على حقيقة واحدة فقط ، وأن لهذه الحقيقة الواحدة مراتبا ووجوها ونسبا تظهر بها هذه الحقيقة في المجلى الوجودي ، فالحقيقة الواحدة تارة تكون ربا ، وتارة عبدا وتارة خالقا وتارة مخلوقا ، الخ ، وليست هذه المراتب والوجوه الا اعتبارات ونسب للذات الواحدة ، والاعتبارات والنسب أمور عدمية لا توجب تكثر الوجود ولا تكثر الحقيقة الواحدة . والمراتب والوجوه والنسب وان كانت أمورا عدمية الا أن معقول كل مرتبة ووجه ونسبة يختلف عن معقول غيره من المراتب والوجوه والنسب الأخرى ويغايره ، فمعقول مرتبة ونسبة الرب يغاير معقول مرتبة ونسبة العبد ، وان كانت كلتا هما مرتبتين لذات واحدة ، وهكذا الامر في بقية المراتب والنسب والوجوه الوجودية . ومثاله كالشخص الواحد تارة يكون أبا

وتارة يكون ابنا ، وتارة اخا وعمما وخالا وجدا وحفيدا
 فالشخص واحد ومراتبه ونسبه متعددة ومتكثرة ، والمراتب
 والوجوه والنسب لا توجب تكثره ، فالابوة والبنوة والاخوة
 والعمومة والخؤولة الخ لا توجب تكثر الذات الواحدة ،
 لانها مراتب له ، والمراتب اعتبارات ونسب ، وهى أمور عديمة
 وكذلك معقول كل مرتبة ووجه ونسبة يختلف عن معقول
 المراتب والوجوه والنسب الأخرى . فمعقول مدلول الابوة يختلف
 عن معقول مدلول البنوة ، وعن معقول مدلول الاخوة ،
 والعمومة والخؤولة ، الخ ، وكذلك معقول مدلول
 البنوة يختلف عن معقول مدلول الاخوة والعمومة والخؤولة
 الخ ، وكذا بقية النسب والمراتب العقلية الأخرى ، كل
 منها يختلف عن معقول مدلول غيره من النسب والمراتب . ثم
 ان الذى يميز بين المراتب والوجوه الوجودية المتعددة هى
 أدلة المعقول ، لذلك هى مراتب ووجوه عقلية بحتة ، أى أن
 الذى حكم بتميز هذه المراتب بعضها عن بعض هو العقل ،
 لا الكشف والمعاني ، ومعلوم أن العقل عند ابن عربى لا يعطى
 الشئ على ما هو عليه فى الحقيقة والواقع ، فهى لا تصلح
 لتموير الامر والحكم عليه بما هو هو فى الخارج . فادلة
 المعقول هى التى ميزت هذه المراتب والوجوه وفرقت بينها ،
 ولولاها لما كان هناك مراتب ووجوه فى واقع الامر أيضا ،
 والعمدة فى رؤية الشئ على ما هو عليه فى الواقع والحقيقة
 عند ابن عربى ، الكشف والذوق والمعاني ، كما يزعم ، وقد
 أعطاه الكشف نفى المراتب والوجوه الوجودية حقيقة ، بحيث
 لا يشاهد الاوحدة مطلقة مجردة عن أى كثرة ، ولو كانت
 اعتبارية نسبية ، وهو بعينه اعتبار الحق فى مجلى الاحدية ،
 أو أحدية العين التى يُثَبَّتُ فيها الذات مجردة عن كل اعتبار
 ونسبة .

وهذه طائفة من نموس ابن عربى نفسه تشهد انه ما اراد بالتفريق بين الرب والعبد ، والحق والخلق ، التفرقة بين اعيان متعددة ، وانما التفريق بين مراتب ووجوه ونسب واعتبارات الذات الواحدة ، التى ليس غيرها فى الوجود .

قال ابن عربى : " كما لا تُفَرَّقُ بين الله والرحمن كذلك لا تفرق بين العبد الحقيقى وبين ربه ، فعندما تراه تراه ، فلا ينكره الا من انكر الرحمن " (١) .

وقال : " ان جوهر العالم هو النَفْسُ الرحمانى الذى ظهرت فيه مور العالم ، ، فالعالم كله من حيث جوهره شريف ، لا تفاضل فيه ، وان الدودة والعقل الاول على السواء فى فضل الجوهر ، وما ظهرت المغايلة الا فى المور ، وهى احكام المراتب ، فشريف واشرف ، ووضيع واوضع ، ومن علم هذا هان عليه قبول جميع ماوردت به الشرائع من الامور فى حق الله والدار الآخرة " (٢) .

وقال : " لا تَخْلِطُ بين الامور وَأَنْزِلْ كل شيء حيث أَنْزَلْتَهُ حقيقته ، فلا تقل ما تَمَّ الا الله ، ولو كان كذلك ، وهو كذلك ، أليست المراتب المعقولة قد ميزت بين كونه كذا وكونه كذا ، والعين واحدة كما تقول ، ولكن هو مِنْ كذا أمر ، وَمِنْ كذا أمر آخر " (٣) .

وقال : " لما كان الوجود كله فاعلا ومفعولا أدى ذلك الى المساواة ، وان يقال لافاضل ولا مفعول ، بل وجودٌ شريفٌ كاملٌ تامٌ ، لانفس فيه ، ولا سيما وليس فى المخلوقات على اختلاف فروبها أمر الا وهو مستند الى حقيقة ونسبة الهية ، ولا تفاضل فى الله ، لان الأمر لا يَفْضُلُ نفسه ، فلما غايلة بين العالم من هذا الوجه ، وهو الذى يَرْجِعُ اليه الأمر من قبل ومن بعد ،

(١) الفتوحات ١١٩/٤ س ٢ .

(٢) الفتوحات ٤٥٢/٣ س ٦ من أسفل .

(٣) الفتوحات ٢٣١/٣ س ٣ .

وعليه عَوَّلَ أَهْلُ الْجَمْعِ وَالْوُجُودِ ، وَبِهَذَا سُمُّوا أَهْلَ الْجَمْعِ ،
لأنهم أَهْلُ عَيْنٍ وَاحِدَةٍ ^(١) .

وقال : "نحن عبيد وإن ظهرنا بنعوتِهِ ، وهو ربنا وإن
ظهر بنعوتنا فإن النعوت عند المحققين لا أثر لها في العين
المنعوتة ، ولهذا تزول بمقابلها إذا جاء ، ولا تذهب عيننا ،
بل لا يزال كونها في الحالين ، فالقائم عين القاعد من حيث
عينه ، والقائم ليس القاعد من حيث حكمه " ^(٢) .

وقال : "اعلم أن الحكمة في الأشياء كلها والأمور أجمعها
إنما هو للمراتب لا للأعيان ، وأعظم المراتب الإلهية ،
وانزل المراتب العبودية ، فقام المرتبتان ، فما ثم الرب
وعبد " ^(٣) .

وقال : "إنما وقعت المفاضلة في المناسبة لأهل الأعيان ،
لأنه لا مفاضلة في الأعيان ، لأنه ليس بين العبد والسيد ولا الرب
والمربوب ولا الخالق والمخلوق مفاضلة " ^(٤) .

وقال : "قد ثبت أن الممكنات لا تتناهى ، فالحقائق
والنسب الإلهية لانهاية لها ، ولا يمح أن يكون في الالهيّات
تفاضل لأن الشيء لا يفضل نفسه ، ولا مفاضلة في هذه الأعيان ، إلا
بما تنسب إليه ، لأنه لا فضل لها من ذاتها ، ولا مفاضلة هناك
فلا مفاضلة هنا ، فكما هو الأول هو الآخر ، كذلك العقل الأول
والجساد ، وكما هو الظاهر هو الباطن ، كذلك عالم الغيب
والشهادة ، فما ثم تافه ولا حقير ، فإن الكل شعائر الله ،
ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب " ^(٥) .

-
- (١) الفتوحات ٤٤٧/٣ من ١٥ .
(٢) الفتوحات ٣٥٦/٣ من ٢٧ .
(٣) الفتوحات ٤٠٨/٣ من ١١ .
(٤) الفتوحات ٤٩٤/٣ من أسفل .
(٥) الفتوحات ٢٢٦/٢ من ١ .

وقال : "ومن اسمائه الحملى العلى ، عَلَى مَنْ وماشم الا هو ؟ فهو العلى لذاته . او عن ماذا وماهو الا هو ؟ فعلوه لنفسه وهو مِنْ حيث الوجود عين الموجودات ، فالمسمى محدثات هى العلية لذاتها ، وليست الا هو ، ، والعين واحدة" مِنْ المجموع فى المجموع ، فوجود الكثرة فى الاسماء ، وهى الـنـسـب ، وهى امور عدمية ، وليس الا العين الذى هو الذات . فهو العلى لنفسه لبالإضافة . فما فى العالم مِنْ هذه علو اضافة ، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة ، فعلو الاضافة موجود فى العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة ، لذلك نقول فيه (١) هو لاهو ، أنت لانت " .

وقال عن الوجود الواحد : "هو خلق بنسبة ، وهو حق بنسبة ، والعين واحدة " . (٢)

وقال أيضا فى حق موسى وفرعون انهما شئ واحد وحقيقة واحدة وعين واحدة ، لانهما نسب الحق جل وعلا ، وأن التفريق بينهما كان بالمراتب والوجوه ، لافى الذوات والاعيان ، لأن العين واحدة ، فقال : "لما جعل موسى الممثل عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لايشعرون . فقال له : "لئن اتخذت الها غيري لأجعلنك من المسجونين " ، ، فانك أجبت بما أيدتنى به أن أقول لك مثل هذا القول . فان قلت لى : فقد جعلت يافرعون بوعيدك اياى ، والعين واحدة ، فكيف فَرَّقْتَ ؟ فيقول فرعون انما فَرَّقْتُ المراتبُ العينَ ، ما فَرَّقْتُ العينُ ولا انقسمتُ فى ذاتها ، ومرتبتي الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل ، وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة ، فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه فى كونه يقول له لاتقدر على ذلك ، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه واظهار الاثر فيه ، لأن الحق

(١) قصص الحكم ص ٧٦ .

(٢) قصص الحكم ص ١٢١ .

(٣) سورة الشعراء : ٢٩

فى رتبة فرعون من المورة الظاهرة ، لها التحكم على الرتبة
التي كان فيها ظهور موسى فى ذلك المجلس " (١) .

فهذا مراد ابن عربى من التفريق بين الرب والعبد
والحق والخلق لا ما يتوهم من ظاهره المناقض لمذهب وحدة
الوجود ، فهو تفريق بين مراتب ونسب الحقيقة الواحدة ، وهو
يتمشى تماما مع مذهبه المذكور . لأن الوجه الجامع بين هذه
المراتب والوجوه العقلية المتعددة إنما هو الوجود
والحقيقة الواحدة .

جواب القسم الثانى :

إذا كان ابن عربى فى مفهوم القسم الأول يصرح بوجود
مراتب ووجوه ونسب العين الواحدة ، وأن المراتب والوجوه
والنسب ، وأن كانت تختلف كل واحدة منها عن غيرها فى
معقوليتها ، إلا أنها تتحد وتتفق فى الوجود الواحد ، لأنها
نسب واعتبارات ذات واحدة ، فهي تتحد وتتفق فى الوجود ، فى
أن وجود كل مرتبة عين المرتبة الأخرى . إذا كان ابن عربى
يقول بوجود المراتب والوجوه ووجود وجه جامع بينهما ، وهو
الوجود الواحد ، وكونها عينا وجودية واحدة ، فى ذاك القسم
فإنه فى هذا القسم يصرح بأنه ليس هناك أى وجه جامع بين
هذه المراتب ، أى ليس هناك وجه جامع بين الرب والعبد ،
والحق والخلق ، ولاناسبة بينهما بتاتا . وهذا ما يشعر أيضا
بتناقض صريح بين كلاميه هنا وهناك . لكن الحقيقة أن ابن
عربى لما قال بوجود الرب والعبد والحق والخلق ، والذى
يلزم منه وجود وجه جامع بينهما ، وهو الوجود ، لأنهما
مرتبتان لموجود واحد ، فإن هذا الوجه الجامع اللازم من
ثبوت مرتبتي الرب والعبد والحق والخلق يثبت فى مجلى

(١) مفهوم الحكم ص ٢٩ .

الواحدية ، أو أحدية الكثرة ، وهو مجلسي ملاحظة الذات بنسبها واعتباراتها ، والتي هي عينها مراتب ووجوه الذات ، ففي هذا المجلس تظهر المراتب والوجوه والتي هي صفات الحق وأسماؤه فتظهر مرتبة الرب والعبد أو الحق والخلق ، والوجه الجامع لمختلف مراتب ووجوه الذات الواحدة هو الوجود ، لأن مجلسي الواحدية مجلسي الوجود المدرك المحسوس . أما نَفْيُ ابن عربي لوجود وجه جامع بين الرب والعبد ، أو الحق والخلق - وذلك عندما نفى أن يكون الوجود وجهًا جامعًا بينهما - فذلك يثبت في مجلسي الأحدية ، أو أحدية العين ، لأن مجلسي الأحدية ، كما مر مرارا ، عبارة عن ملاحظة الذات مجردة عن اعتباراتها ونسبها ، أو مراتبها ووجوهها الوجودية ، فإذا انتفت المراتب والوجوه ، فمن باب أولى أن ينتفى الوجه الجامع بينهما ، إذ البحث عن الوجه الجامع مابين الحقائق والمراتب المعقولة ، مع انتفاء هذه الحقائق والمراتب في الواقع الوجودي ، بحث لا طائل فيه .

فالذي يعنيه ابن عربي من انتفاء الوجه الجامع وانتفاء المناسبة بين الرب والعبد ، أن عود ذلك الى مجلسي الأحدية ، الذي تنتفى فيه الكثرة الاعتبارية بخلاف مجلسي الواحدية ، مجلسي الكثرة الاعتبارية ، فإن الوجه الجامع بين هذه الاعتبارات الكثيرة هو الوجود . والذي يؤيد هذا الجواب قول ابن عربي في النص رقم (١١) : "لايمح أن يجتمع الخلق والحق في وجه أبدا من حيث الذات . لكن من حيث أن هذه الذات منموتة بالالوهة فهذا حكم آخر تستقل العقول بأدراكه " والممانع من وجود الوجه الجامع من حيث الذات ، أن اعتبار الذات من حيث هي يقضي بتجردها عن مراتبها ووجوهها ، والتي هي نسبها واعتباراتها ، بحيث تكون مجرد ذات محضة ، لا توصف بئى وصف على الإطلاق لاسلبى ولا شبوتى ، فإذا انتفعت

المراتب والوجوه انتفى الوجه الجامع . لكن متى يظهر الوجه الجامع بين الرب والعبد ؟ ان ذلك يظهر عند ظهور مراتب ووجوه الذات ، ولا يكون ظهور هذه المراتب والوجوه الا في مرتبة الالهة ، وهي المعبر عنها بمجلى الواحدية ، أو أحدية الكثرة ، لان مرتبة الالهة تستوجب وجود المألوه ، ووجود المألوه يعنى تحقق الكثرة الاعتبارية ، كما أن مرتبة الالهة تستلزم خروج الذات عن تجردها المطلق ، لِلْحُوقِ الأوصاف والنعوت بها ، لاننا وصفنا الذات بالالهة ، والأوصاف والنعوت لالتحق الذات الا في مجلى الواحدية .

على أنه يمكن أن يجاب أيضا - أخذاً من نظرية ابن عربى فى تجلى الحق فى أحكام الأعيان الثابتة - أن المراد بانتفاء الوجه الجامع بين الرب والعبد - والوجه الجامع المنفى هنا الوجود - أن الوجود فى الحقيقة لمرتبة الرب أو الحق فقط ، لان الوجود المدرك المحسوس هو وجود الحق لاغير ، لانه ليس شَمَّ غيره فى الوجود حتى يكون بينهما وجه جامع ، أما الأعيان الثابتة فلم تظهر ذواتها وأعيانها فى مجلى الوجود المدرك المحسوس ، بل ظهرت أحكامها ، وظهرت أحكامها حمل بتجلى وجود الحق بها ، فظهرت فى مرتبة الوجود الحق المحسوس ، فتعلق الحس بأدراكها . والأحكام أمور عدمية لانها نسب واعتبارات ، والوجود للحق لاغير . فلا يمكن أن يؤخذ الوجود كوجه جامع - لانه لاوجه جامع غيره - بين الرب والعبد ، لانه ليس وجود الوجود الرب ظهر فى صورة أحكام وصفات العبد ، فليس للعبد وجود ، لانه لاعين له ولاذات . وانما يظهر الوجه الجامع بين الرب والعبد ، اذا وُجِدَ فى الوجود أهداد وأمثال وهذا مُنْتَفِيٌّ لانه ليس هناك ضد ولامثل فى الوجود ، بل هو وجود واحد وحقيقة واحدة ، والشئ الواحد أو الحقيقة الواحدة لاتفساد نفسها . يدل على هذا الجواب قول ابن عربى : "تقابلت

الحضرتان (يعنى حضرة الرب والعبد) تقابل الامثال ، والامثال
 أفساد ، لأن المثليين لايجتمعان اذ لايتميزان ، وماثم^(١) الا
 متميز ، فما ثَمَّ مِثْل ، فما فى الوجود مِثْل ، فما فى الوجود
 فسد ، فان الوجود حقيقة واحدة ، والشئ لايفاد نفسه^(٢) .
 وهذا الوجه من الجواب هو جواب النص رقم (٧) بالذات .

(ج) نصومه التى يصرح فيها بأن الله ماهو عين العالم :

(١) قال ابن عربى : "ان العالم ماهو عين الحق ، وانما هو
 ماظهر فى الوجود الحق ، اذ لو كان عين الحق ماصح كونه
 بديعا^(٣) "

(٢) وقال : "زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ماشمَّ
 الا ماترى فجعلت العالم هو الله ، والله نفس العالم ،
 ليس أمرا آخر^(٤) " .

هذه مسألة قد سبق التنويه بجوابها فى أكثر من موضع ،
 وذلك عند عرض مذهب ابن عربى فى نظام ظهور العالم ، وعند
 الجواب عن بعض المسائل الجزئية المتقدمة ، لكن الجواب هنا
 صريح ومن كلام ابن عربى نفسه .

وجوابه أن يقال : ان العالم عند ابن عربى نسب الحق ،
 سبحانه وتعالى واعتباراته ، لانها صفاته واسماؤه ، فاذا
 قبل الحق هذه النسب والاعتبارات سواء بالقوة أو بالفعل كان
 عينَ العالم ، وأما اذا لم يقبل النسب والاعتبارات ، سواء
 بالقوة أو بالفعل ، فلايوسف بقبول العالم وكونه عينه .
 ومعلوم أن الحق فى فكر ابن عربى يقبل الاعتبارات والنسب ،
 لانها صفاته واسماؤه لاينفك عنها ، اذ هى عينه ، فالعالم

(١) تقدير الكلام : "أى كون المثليين اجتمعا دل ذلك على
 تميزهما " .

(٢) فصوص الحکم ص ٩٢ ، وانظر تعليقات عفيفى ص ٩٣ .

(٣) الفتوحات ٣١٦/٤ ص ١١ .

(٤) كتاب المسائل ص ١٩ .

عين الحق عنده ، يدلك على هذا الجواب قول ابن عربى : "مَنْ عرف النِّسَب فقد عرف الله ، وَمَنْ جهل النسب فقد جهل الله ، ومن عرف أن النسب تطلبها الممكنات فقد عرف العالم ، ومن عرف ارتفاع النسب فقد عرف ذات الحق مِنْ طريق السلب ، فلا يقبل النسب ولا تقبله ، وإذا لم يقبل النسب لم يقبل العالم ، وإذا قبل النسب كان عينَ العالم ^(١) " .

وهذا النص يدل صراحة أن العالم نسب الحق واعتباراته لأ ذات الحق تعالى . أما ذات الحق فهو من حيث هو هو معنى كلى غيبى ذهنى ، لا وجود له فى الخارج ، ووجوده بوجود أفراد ، فإذا كان العالم نسب الحق واعتباراته ، ونسبه واعتباراته عينُ ذاته ، كان العالم عينَ الحق جل وعلا ، وإذا كان الحق عينَ العالم ، كان مؤدى هذا القول أن للحق تحقق فى وجوده فى الخارج ، لأن النسب والاعتبارات لا تتحقق فى الخارج إلا فى ذات أو ذوات ، ومعلوم أن لأ ذات فى الوجود الأ ذات الحق ، فليس إلا أن تتحقق فى ذات الحق جل وعلا ، وهذا يعنى أن الحق قد تحقق وجوده بالفعل فى الخارج ، وتحققه هو عين تحقق العالم بمظاهره ، وهذا يعنى أن ارتفاع النسب ، والذى هو بعينه ارتفاع العالم ، يعنى ارتفاع وجود الحق وتحققه فى الخارج ، وإذا ارتفع وجود الحق كان مؤدى ذلك أن الله من حيث هو هو بتجريده عن نسبه واعتباراته معنى كلى لا تحقق له إلا فى الذهن . وهذا الذى عناه ابن عربى بقوله "وَمَنْ عرف ارتفاع النسب فقد عرف ذات الحق من طريق السلب ، فلا يقبل النسب ولا تقبله " . وهو بعينه مجلى الاحدية عنده .

فخلاصة الجواب أن العالم عينُ الحق من وجه وغيره من وجه آخر ، فباعتبار مجلى الاحدية ، والذى هو اعتبار الذات من حيث هى هى مجردة عن كل مفة ونعت يكون الحق غير العالم

(١) الفتوحات ٧٤/٢ ص ١٨ .

وهى مغايرة ذهنية محضة ، لأن تمور انفكاك الذات عن صفاتها فى الخارج أمر مستحيل ، بل الانفكاك ذهنى عقلى محض فاشبات ذات معرفة عن كل صفة ونعت مؤداه القول بأن الله من حيث هو هو - أى فى مجلى الاحدية - معنى كلى ذهنى . وباعتبار مجلى الواحدية ، والذي هو اعتبار الذات متممة بصفاتها ونعوتها بالفعل ، يكون الحق ، جل وعلا ، عينَ العالم ، وهى عينية واقعية وجودية ، لأن الصفات والنعت لا تتحقق فى الخارج إلا بالذات ، فالموجود فى الخارج الذات بصفاتها ونعوتها ، إذ يستحيل انفكاكهما فى الخارج . فبهذا الاعتبار - اعتبار التحقق فى الخارج - يكون الحق عين العالم .

وهذه المسألة - أعنى كون العالم عين الحق من وجه وغيره من وجه آخر - هى بعينها مسألة كون صفات الله عند المتكلمين هل هى عين ذاته أم غيره ، وإنما يفترق ابن عربى عنهم بأنه يذهب الى أن صفات الحق ، والتى هى اعتباراتٌ ونسبٌ لذاته ، هى عين العالم بأسره . فإذا لاحظنا الذات من حيث هى ، لكونها مفهوماً يستقل إدراكه بحد ذاته مجرداً عن صفاته ، قلنا بمغايرة الذات للصفات . وهذا الاعتبار يجعل الذات مجرد معنى ذهنى لا وجود له فى الخارج ، لأن الانفكاك فى الواقع ، أى فى الوجود التعمينى ، مستحيل ، فهو إذا انفكاك ذهنى عقلى ، إذ يستحيل تحقق ذات فى الخارج معرفة عن كل وصف ونعت ، أو عن صفاتها بالآخرى .

وأما إذا لاحظنا الذات من حيث تحققها فى الواقع ، وانها لا يمكن أن تتمرى أبداً عن صفاتها فى التعمين الوجودى الخارجى - بخلاف الوجود ذهنى - قلنا بأن الصفات عين الذات .

وقد أخذ ابن عربى هذه النظرية عن المتكلمين - والمعمّنين بالمتكلمين هنا المعتزلة ، لأنهم يرون الصفات عين

الذات - وطبقها على نظريته في وحدة الوجود ، فأطلق على اعتبار الذات من حيث هي هي مجردة عن صفاتها "مجلى الأحدية" أو "أحدية العين" ، وهي مرتبة ذهنية عقلية للحق جل وعلا ، كما مر ، وهو ما يلزم منه كون الحق معنى كلياً . وفي هذا المجلى يكون العالم غير الحق ، لأن العالم صفاته وأسمائه وهو لا يتم في هذا المجلى بأى صفة ، فإذا ارتفعت الصفات ، والحق هي النسب ، لم يقبل الحق العالم ، فهو بهذا الاعتبار مغاير للعالم أو لأملة له به .

وأطلق على اعتبار الذات بصفاتها "مجلى الواحدية" أو "أحدية الكثرة" وهو تنزل الحق ، جل وعلا ، من المرتبة الذهنية المرفوعة إلى التعيين الخارجى في الوجود . وهذه المرتبة مرتبة وجودية عينية ، كما مر أيضاً ، وهو ما يلزم منه كون الموجودات الخارجية أفراد ذلك المعنى الكلى الذهنى . وفي هذا المجلى يكون العالم عين الحق ، سبحانه وتعالى ، لأن العالم صفاته وأسمائه وقد اتم بها بالفعل ، وصفاته عين ذاته - كما هو مذهبه في باب الصفات - فالعالم إذا عين ذاته . ولما كانت صفات الحق نسباً واعتبارات وإضافات ، كان العالم بأسره نسباً واعتبارات وإضافات لذاته فالحق إذا قبل الصفات - وقبوله يكون في هذا المجلى - كان عين العالم ، لأن الصفات لا تتحقق في الخارج إلا في ذات ، وليس إلا ذات الحق ، جل وعلا ، فالموجود في الخارج الذات بمفاتها ، وهو وجود عيني حقيقى ، بخلاف اعتباره في مجلى الأحدية ، إذ هو فيها وجود ذهنى صرف .

فهذا مراد ابن عربى من قوله "أن العالم ما هو عين

الحق" .

وأما قوله في النص رقم (١) : "إذ لو كان العالم عين

الحق مأمح كونه بديعاً" فمعناه أن الحق لما كان من حيث هو

هو - أى فى مجلى الاحدية - معنى كلياً ، لانه مجرد ذات معرأة
عن كىل وصف، مع كونه بديعاً ، لان أفراد هذا الكلى مبدعة من
هذا المعنى الكلى ، الذى لامثل له ولاند ، ولولاه لما كان
هناك وجود للعالم لان العالم أفراده ، فبزوال المعنى الكلى
تزول أفراده . ومعنى كونه بديعاً انه أوجد العالم من غير
مشال وجودى سابق ، كما فسرهُ هو عند حديثه عن معنى الابداع
والمبدع ، ومعناه انه لم يكن للعالم وجود سابق متقدم على
هذا الوجود ، كان الوجود المتأخر على مشاله ، بل هو وجود
واحد مُبدع ، أى ليس قبله وجود على صورته . وليس معنى كون
الحق بديعاً انه أوجد العالم بإرادة حرة واختيار ، وأن
العالم غيره ، بل المراد انه علة العالم اذ العالم اذ
العالم صفاته واسماؤه الحسنى ، والصفات معلولة عن الذات
لانه مفتقرة اليه ، يدل على ذلك ، أيضا قوله : "وليس
الابداع سوى الوجه الخاص الذى له فى كل شيء ، وبه يمتاز عن
سائر الاشياء " . فهو لا يفسر الابداع كما هو المتبادر من
معناه عند أهل السنة - وكذا اتيانه بغيره من الافعال التى
تفيد فى ظاهرها اتصاف الحق بالإرادة الحرة المختارة ،
كالخلق والايجاد والتقدير الخ ، فانه لا يريد بها ما هو
المتعارف على معناها عند أهل السنة ، كما مر ذكره سابقا ،
اذ يوردها من قبيل التوسع فى الكلام والتجوز - بل يفسره
بمعنى العلة والمرجع المتفق مع مذهبه فى وحدة الوجود .
فلذلك - ومما تقدم - لا يمح وصف العالم بأنه عين الحق ، وهو
يوافق الجواب المتقدم ذكره آنفاً ، لان الحق من حيث هو -
فى مجلى الاحدية - معنى كلى ، فهو بهذا الاعتبار يعد علة
للعالم ، والعالم معلول عنه لانه أفراده . فلو كان العالم

(١) الفتوحات ٣١٥/٤ من ٩ .

(٢) الفتوحات ٣١٥/٤ من ٨ .

عين الحق للزم أن يكون معنى كلياً مساوقاً في تحقيقه الذاتى الحَقَّ ، جل وعلا ، وهذا يلزم منه أن لا يكون معلولاً للحق ولأُمُوداً عنه ، وهو خلاف الواقع ، لأنه معلول عنه ، إذ العالم صفاته وأسمائه ، وهى معلولة مفتقرة الى الذات . فلو جعلنا العالم عين الحق جل وعلا لامتنع وصف الحق بأنه بديع بمعنى افتقار العالم اليه .

ومما يدلك ، ايضاً ، أن ابن عربى لم يُرد بنفى كون الحق عينَ العالم مغايرةً للعالم للحق وتميزه عنه ، واستقلاله بوجوده وحقيقته عن وجود وحقيقة الحق ، جل وعلا ، أن ابن عربى أعقب النص رقم (١) بكلام يدل على أنه ليس فى الوجود على التحقيق الا الحق سبحانه وتعالى ، وأن حقائق العالم بأسرها مظاهره وموره وتجلياته .^(١)

(ط) نصومه الذى يصرح فيها بأنه ما فى أحد من الله شيء :

(١) قال ابن عربى : ما فى أحد من الله شيء ، وما فى أحد من سوى نفسه شيء ، وإن تنوعت عليه الأمور .^(٢)

(٢) وقال : "وليس من الله فى أحد شيء ، ولا يجوز ذلك عليه بوجه من الوجوه" .^(٣)

فظاهر هذين النصين يفيد أن العالم ليس فيه شيء من الله جل وعلا وأنه منغلغل عنه ، بل أنه ليس فى أحد من أحد شيء سوى نفسه فكل حقيقة متميزة عن غيرها . وهذا ما يتوافق مع مذهب أهل السنة والجماعة ويناقض مذهبهم فى وحدة الوجود . لكن يزول هذا التناقض اذا رجعنا قليلاً الى الوراء ، الى مبحث الاطلاق والتقييد . فالجواب عن هذين النصين وغيرهما ، كما تقدم فى ذلك المبحث ، أن الحق جل وعلا لما كان مطلقاً

(١) أنظر : الفتوحات ٣١٦/٤ ص ١١ وما بعده .

(٢) فصوص الحكم ص ٦٦ .

(٣) الفتوحات ٩٥/١ ص ١٤ .

الوجود ، له جميع الصور والتقييدات ، الظاهرة والتي سوف تظهر الى الابد ، كان من هذه الحيثية والاعتبار مغايرا لتلك الصور الجزئية ، والتقييدات التعيينية . فذلك الصور الجزئية ليس فيها شيء من الله المطلق ، لان الله جل وعلا مطلق الوجود ، وتلك الصور الجزئية قد حكم عليها بالتقييد وانى للمقييد ان يكون عين المطلق ، لذلك لم ولن يجز على الله ، جل وعلا ، الحفرة الجامعة لجميع الحضرات ، ان يحل او يتقيد فى حفرة معينة او صورة مقيدة . فمن الجهل ان يقيد المطلق فى صورة مقيدة ومن الكفر ان يستتر هذا المطلق فى ذاك المقييد . فليس فى احد من تلك الاحصاء المقيدة المعينة من الله المطلق ، الذى لا يتقيد ولا ينضب فى صورة او صور مقيدة ، شيء البتة . لانه لم يتقيد الحق ، جل وعلا ، باعتبار وجوده المطلق ، فى صورة معينة ، بل تلك الصور افراده وصوره ونسبه ، وهناك فرق بين الامرين ، احدى بين كون الصور افراده وجزئياته وبين كون تلك الصور حوت الحق جل وعلا او حل فيها . فالاول قول صحيح على مذهب ابن عربى ، لانه لا يلزم منه حلول او انحصار او تقييد شيء من الله المطلق فى صورة معينة ، بل يفيد ان تلك الصور نسب الحق وجزئياته وافراده ، بخلاف القول الثانى فانه يلزم منه حلول الحق المطلق وانحصاره او حلول مئة منه مطلقة وانحصارها فى صورة جزئية معينة . لذلك ليس فى احد من الله شيء ، بل ليس فى احد من سوى نفسه شيء ، ايها ، لان كل صورة او حفرة من الحضرات المقيدة تعتبر حقيقة وعين مستقل فى حقيقتها تلك من بقية الحقائق والاعيان والصور والحضرات . ومعلوم ان كل حفرة او صورة متميزة فى الفيض الاقدس عن غيرها من الحضرات والصور ، بحيث يتحدد ويتمين لها فى هذا الفيض كل الوجوه الجائزة لها والممتنعة عليها ، أى بصورة اخرى يتحدد

ويتعين لها مستقبلها وتاريخها وماقْدَرُ لها من الأفعال
والمفاتيح والأحكام طوال فترة تعيينها الوجودي بعد ذلك في
الفيض المقدس ، بحيث تتفرد وتميز كل صورة عن غيرها من
المور والحفريات . فلهذا كل شيء قد قُدِّرَ أزلا في الفيض
الاقديس ، بحيث قد أخذ كل شيء موقعه ونصيبه في ذلك الفيض
بالقوة ، فوُزعت الانصباء ، وحددت القوامل والحدود ، وقُسم
الوجود الواحد الى نسب واعتبارات، فكل حفرة أو مورة أو
نسبة أو اعتبار قد أخذ حظه ونصيبه من الوجود أزلا بحيث لن
يظهر في ساحة الوجود ، أي في الفيض المقدس ، الا على صورة
ماكنة عليه في الفيض الاقدس ، طبق الامل ، بلازيادة ولانقصان
فلذلك يستحيل أن تتداخل الحدود والقوامل ، وتأخذ صورة أو
حفرة نصيب غيرها من الحفريات والمور الأخرى ، إذ ليس في أحد
(١)
من سوى نفسه شيء .

وتلخيص الجواب بمورة أخرى أن الله جل وعلا من حيث
إطلاقه معنى كلى ، لذلك فلا شيء من هذا الكلى المطلق في
أفراده الجزئية ، بل تلك الأفراد جزئياته وتعيناته .
كالملاقة مثلا بين الانسانية وأفرادها ، فالانسانية معنى كلى
يمدق على ما لا يتناهى من الأفراد ، وأفرادها جزئياتها
اللامتناهية مثل زيد وعمرو وخالد وبكر الخ ، ولا يحوى
أى فرد من هذه الأفراد ذلك المعنى الكلى المطلق ، فليس زيد
هو الانسانية برمتها ، ولا عمرو كذلك ولا بكر الخ ، بل
الانسانية معنى كلى منفصل عن تلك الأفراد ، فليس فى أحد من
تلك الأفراد شيء من ذلك المعنى الكلى . وكذلك كل فرد من
هذه الأفراد ما هو عين الآخر ، بل كل فرد متميز عن غيره ،
فليس زيد عمروا ، ولا بكر خالدا الخ . فليس فى أحد من سوى

(١) انظر جواب النص رقم (١) المذكور عند أبى العلا عفيفي
ضمن تعليقاته على الغموس ص ٢٧ ، ٢٨ .

نفسه شيء . ان افراد المعنى الكلى قد تميزت حممه وموره ،
فيستحيل ان تاخذ اى صورة نصيب غيرها من المور وحممتها ، او
ان يكون فيها شيء من غير حمة نفسها .

(٤) نموه التى يمرح فيها بالتفريق والتغاير بين صفات

الحق وصفات الخلق :

(١) قال ابن عربى :

"ليس الرب هو العبد ، وان قيل فى الله سبحانه انه
عالم وقيل فى العبد انه عالم ، وكذلك الحى والمريد
والسميع والبصير وسائر الصفات والادراكات . فاياك ان تجعل
حياة الحق هى حياة العبد فى الحد فتلزمك المغالات ، فاذا
جعلت حياة الرب على ما يستحقه الربوبية ، وحياة العبد على
ما يستحقه الكون فقد انبغى للعبد ان يكون حيا ، ولو لم
ينبغ له ذلك لم يمح ان يكون الحق آمرا ولا قاهرا الا لنفسه ،
ويتنزه تعالى ان يكون مأمورا او مقهورا . فاذا ثبت ان
يكون المأمور والمقهور آمرا آخر وعينا اخرى ، فلا بد ان
يكون حيا عالما مريدا متكاملا مما يراد به ، هكذا تعطى
الحقائق " (١)

(٢) وقال : "لا يحمف العبد بشيء من صفات الحق بالمعنى الذى
اتصف بها الحق ، ولا الحق يحمف بما هو حقيقة للعبد " (٢)

(٣) وقال : "ما خاطب تعالى الا العقلاء ، وهم الذين تقيدوا
بمفاهيمهم وميزوها عن صفات خالقهم " (٣)

فهذه النصوص تفيد ان الله جل وعلا متميز فى صفاته عن
صفات خلقه ، والخلق متميزون فى صفاتهم عن صفات الحق ، اذ
لو لم يكن كذلك ، وكانت صفات الحق هى صفات الخلق ، لما كان

(١) الفتوحات ٨٧/١ ص ٢٨ .

(٢) الفتوحات ٣٦٧/١ ص ١ .

(٣) الفتوحات ٣٥٨/٢ ص ٢٣ .

الحق آمرا ولا قاهرا الا لنفسه ، ويحتزه الحق أن يكون مأمورا
أو مقهورا ، فلا بد أن تتميز الصفات ، صفات الحق عن صفات
الخلق ، حتى يكون المأمور والمقهور غير الحق جل وعلا ،
وهذا ما يتفق في ظاهره مع مذهب أهل السنة ، ويناقض القول
بوحدة الوجود .

والجواب عنه : أن للحق ، تبارك وتعالى ، كما مر
مرارا ، اعتبارين في مجلى الواحدية ، اعتبار اطلاق وجوده ،
واعتبار تقييده ، فاطلاق وجوده بمعنى قبوله صورة كل موجود
بحيث يكون كل موجود كائن وسيكون صورة من صور وجوده من
وجوده ، فلا يتقيد بموجود معين ، وكل موجود مقيد معين نسبة
من نسبه ، أو فرد من أفراد وجوده .

وتقييد وجوده بمعنى أن له في كل صورة نسبة وتعيين ،
لكن ليس الوجود المقيد هو الوجود المطلق ، ولا الوجود
المطلق هو الوجود المقيد ، لأن الوجود المطلق يعم كل عين
محتملة بالوجود ، بينما الوجود المقيد لا يمتص بهذا الوصف ، لأنه
محكوم ومنحصر في صورة وعين معينة مقيدة . فإذا لم تكن صفة
وجود الحق المطلقة هي بعينها صفة وجود الخلق ، أو تلك
الاعيان والنسب المقيدة ، فكذلك يقال في بقية الصفات
كالحياة والعلم والارادة ، لأن الجامع بينها وبين الوجود
الوصفية ، أي كونها صفات ، لأن الوجود صفة للحق زائدة على
ذاته عن ابن عربي ، إذ الوجود لا يلحق الحق الا في مجلى
الواحدية وهو مجلى اعتبار الحق بصفاته ، ومعلوم أنه كان
قبل ذلك - أي في مجلى الاحدية - مجرد ذات محضة ، معرأة عن
كل صفة ، حتى عن الوجود - فما يقال في صفة الوجود يقال في
بقية الصفات ، كالحياة والعلم والقدرة ، والارادة ، والسمع
 والبصر ، الخ ، فباعتبار كونها مطلقة تختلف عن
اعتبار كونها مقيدة ، ومنحصرة في مقيد مخصوص بعينه .

فمفات الحق السابقة ، ومنها الوجود ، ليست هي بعينها صفات الخلق لأنها في الحق مطلقة ، وفي الخلق مقيدة بقيد مضموم لا يتعداه إلى غيره ، وأنَّى للمطلق أن ينحصر في مقيد ، وأنَّى للمقيد أن ينقلب مطلقا ، ذلك هو الكفر والجهل بعينه .

وبالفراغ من جواب هذا القسم من نمومه التي يوافق في ظاهرها مذهب أهل السنة والجماعة نكون قد انتهينا من هذا المبحث ، وبه نكون قد وفقنا بين نمومه المتناقضة في ظاهرها ، ووجهناها توجيهها يتوافق مع مراده منها بحيث تتمشي مع مذهبه في وحدة الوجود . لقد كانت تلك النصوص بعنا من نمومه الكثيرة التي يوافق في ظاهرها مذهب أهل السنة والجماعة ، فغيرها من النصوص تقاس عليها ، لأنها لا تخرج في الغالب عن تلك الأقسام السابقة .

وبعد هذا كله لا يسعني إلا أن أقدم عذري في هذه الكتابة المسعبة في فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي ، وذلك لأهمية هذه الفكرة إذ هي عمدة مذهبه وأصله الذي بنى عليه ، وقد أکثرت من النصوص التي تدين ابن عربي به ، ووجهت تلك النصوص المخالفة لظاهر مذهبه وذلك حتى يتحقق للباحثين يقينا أن ابن عربي يدين بهذا المذهب ، لأن هناك من حاول ويحاول يائسا تبرئته منه . وكل من حاول تبرئته إنما اعتمد نمومه تلك التي يوافق في ظاهرها مذهب أهل السنة والجماعة دون أن يتيقظ إلى مراد ابن عربي منها في الحقيقة ودون أن يأخذ بالنصوص الأخرى - أما جهلا أو تجاهلا - والتي تشرح مراده منها وتبين ما أجمل وأبهر في تلك المواضع من النصوص. فقديما حاول الامام الشمراني الدفاع والذود عن ابن عربي وتبرئته من القول بوحدة الوجود ، فقد ساق له نصوصا كثيرة ، أغلبها من كتابه الفتوحات المكية ، تبرئه من هذا المذهب وتلمقه بمذهب أهل السنة والجماعة ، وبعض نمومه

التي ساقها ، وعزاها الى الفتوحات ، تختلف اختلافا جوهريا عن النسخة المطبوعة التي بين ايدينا ، فلمل الشعراني كان يسوقها بالمعنى ، ومعلوم أن تبديل لفظ مكان لفظ في كلام ابن عربي يغير المعنى تماما ، فكيف اذا سيق بالمعنى ، أو يكون لاختلاف النسخ وتضاربها . كما أن بعض تلك النصوص التي ساقها الشعراني لم أقف عليها في الابواب التي عزا اليها . انظر دفاع الشعراني في كتابه اليواقيت والجواهر (٢/١ - ٨٠) تقريبا .

وفي العصر الحديث قام للدفاع عنه وتبرئته من ذلك المذهب الأستاذ محمود الغراب ، فقد أورد له نموما كثيرة - سقت أكثرها ضمن الأقسام العشرة السابقة التي حوت نصوص ابن عربي التي يوافق فيها أهل السنة والجماعة - تبرئه من هذه التهمة ، وجمعها في كتاب سماه "شرح كلمات الموفية والرد على ابن تيمية" ، (انظر من ص ٤٢ الى ص ٤٨ ، ومن ص ٩٣ الى ص ٩٥ ، ومن ص ٩٩ الى ص ١٠٦) . والحقيقة انها محاولة يائسة منه في تبرئة ابن عربي كمحاولة الشعراني المتقدم عليه . ولاشك أن دفاع محبى ابن عربي كالشعراني قديما والغراب حديثا عنه ، وغيرهما انما هو لحسن ظن منهم بالشيخ ابن عربي لِقَدَمِهِ الراسخة في العبادة والزهد ، ولغلبة الحق والمواب في كثير من كلامه ، كما قاله ابن تيمية في حقه ، لا لانهم يوافقونه في هذا المذهب ، ولو أنهم علموا مذهب ابن عربي وأدركوه على حقيقته لما توقفوا في رده ورفضه كبقية العلماء .

وبعد هذا كله لم يبق الا أن نبطل مذهب وحدة الوجود ولو بكلمات موجزة مقتضبة ، إذ تصور هذا المذهب على النحو السابق ذكره كاف وحده في بطلانه .

ابطال وحدة الوجود :

ان ابطال مذهب وحدة الوجود وان كان يتيسر اجماله في كلمات محدودة ، الا أن تفصيل ابطاله يحتاج الى صفحات عديدة ولم أر - حسب اطلاعي - من خص هذا المبحث بالمعناية والاهتمام وأفرد له فصلاً مستقلاً به ، لذا فاستعين بالله بما يفتح ويجود به على ، فأسأله التوفيق والسداد .

فهذا المذهب باطل عقلاً وشرعاً .

أما بطلانه عقلاً فمن عدة وجوه :

الوجه الاول :

أن من أسس هذا المذهب كما صوره ابن عربي ، انكار شتات الحقائق ، واعتبارها أموراً وهمية ، ليُتَوَمَّلَ الى نفس الكثرة الحقيقية المشاهدة المحسوسة . وهو كما سلف بيانه قول الفرقة المنادية من السوفسطائية ، وهي التي تذكر شتات أي حقيقة من الحقائق . فمذهب وحدة الوجود عند ابن عربي ، حتى يتحقق بالوحدة المطلقة ، يقوم على نفس شتات الحقائق ، عدا حقيقة واحدة ، ويرى بقية الحقائق نسباً واعتبارات تلك الحقيقة الواحدة ، وهي أمور عدمية . فابطال هذا المذهب يكون بالقول بشتات الحقائق . إذ قد اتفق العقلاء أن الحقائق ثابتة الوجود، ونفيها يدل على فساد العقل والمخيّلة وأدل دليل على شتاتها هو نفيها ، إذ في نفيها شتاتها ، إذ النفس حقيقة من الحقائق ، فأثبتته يعني اثبات حقيقة من الحقائق .

قال البغدادي في ابطال مذهب العنادية المنكرين لشتات الحقائق : " قيل لهم : هل لنفي الحقائق حقيقة ؟ فان قالوا : نعم ، أثبتوا بعض الحقائق ، وان قالوا : لا ، قيل لهم : إذا لم يكن لنفي الحقائق حقيقة ولم يمح نفيها فقد مح

ثبوتها . وقيل لهم : هل تعلمون أنه لا علم ؟ فان قالوا :
نعم ، فقد اثبتوا علما وعالما ومعلوما ، وان قالوا :
لا نعلم أنه لا علم ، قيل : لم حكمتم بأن لا علم وانتم لاتعلمون^(١)
أنه لا علم .

كما ذكر البغدادي السابق الذكر والرازي ، والعبد
الايجسي وغيرهم أن امثال هؤلاء منكرى ثبوت الحقائق ومبطلى
وجودها على التحقيق ينبغي ، حتى يزجروا عن هذا الموضع
والجنون ، أن يعاملوا بالضرب ، والتأديب والتعذيب ، واخذ
الاموال منهم ، حتى يعترفوا بالحسيات ، فان اعترفوا
بالحسيات فقد اعترفوا بالبدهييات ، أي اعترفوا بثبوت الالم^(٢)
وعدمه والتفريق بينهما حقيقة .

فاذا اثبتت العقول الحقائق على ما هي عليه في الخارج ،
ومنعت من ابطالها ، كان ذلك وحده كاف في اثبات التفريق
والتمييز والتباين بين تلك الحقائق المتعددة ، ومنها
التفريق بين الخالق والمخلوق والمانع والممنوع ، والرب
والعبد حقيقة ، بمعنى أن يكون لكل حقيقة ذات وماهية
مستقلة بها ، وفي هذا ابطال لمذهب وحدة الوجود ، اذ قوام
هذا المذهب ابطال وجود الماهيات والحقائق المتعددة حقيقة ،
فاذا ثبتت الحقائق والماهيات المتعددة في هذا العالم ،
بطل هذا المذهب من أساسه .

ثم اذا كان ابن عربي يفضل أدلة السوفسطائية لانها
أقرب في الدلالة على الحق ، كما صرح هو بنفسه ، لانها تُعنى
بنفي الحقائق ، فاذا كان ابن عربي يفضل مذهب السوفسطائية
والذى به نفى وجود الحقائق المتكثرة وأرجعها الى حقيقة
واحدة ، اذا كان ابن عربي فعل ذلك واثبت حقيقة واحدة ،

(١) أصول الدين للبغدادي ص ٦ .

(٢) أصول الدين للبغدادي ص ٦ ، المحاسن ص ٥٤ ، ٥٥ ،
المواقف ص ٢١ .

فإن لغير ابن عربى من السوفسطائية وغيرهم أن يمنع ذلك ،
 فيذهب ، مخالفا ابن عربى ، الى نفي الحقائق بأسرها ،
 ويذهب غيره الى نفي كل الحقائق عدا حقيقتين مثلا ، ويذهب
 آخرون الى نفي كل الحقائق عدا ثلاثة أو أربعة الخ .
 فكل سوفسطائى يثبت من الحقائق ما شاء ويبطل ما شاء ، فما هو
 الضابط اذا فى نفي الحقائق . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى
 مقاله ابن عربى فى التكثير الوجودي وأنه عدم محض لأنه
 اعتبارات ونسب لاغير - وبالطبع هذا القول يشمل ويعم كل
 تكثير وجودى بحيث يعم الموجودات الخارجية والذهنية - يقال
 أيضا فيما كتب ابن عربى من علوم ومعارف وسطرها فى كتب
 ورسائل . فاذا طبقنا قانون السوفسطائية على ما أوردت من كتب
 وعلوم ومعارف ، لم تكن مؤلفاته تلك ، ولا كتبه التى بلغت
 المئات الاكتابا واحدا ولذلك الكتاب الاصفحة واحدة فقط ،
 ولاتلك الصفحة الاسطرا واحدا ، ولذلك السطر الاكلمة واحدة ،
 بل ليس هناك حتى كلمة واحدة كتبها ابن عربى أو تكلم بها ،
 إذ ليس هناك حقائق فى الوجود ، بل لم يكن هناك شخص يسمى
 ابن عربى ، ذلك الشخص الذى صور هذا المذهب الشائن ، ونشره
 بين الناس . فلم يحرس اتباعه على تقفي أثر رجل لاحقيقة له
 ولاوجود ، ولاحقيقة لمذهبه وعلمه ومعارفه ، لم يلتهث اتباعه
 خلف سرايا لاتحقق له فى الخارج ، إذ لامعارف ولاعلوم ، ولاظلال
 ولاجسوم ، ولاجواهر ولاأعراض ، ولاأرواح ولاأشباح ، إذ كل ما فى
 الوجود نسب واعتبارات وسلوب وإضافات ، وهى محض عدم . ان
 من يأخذ بمذهب السوفسطائية ، اقتداء بابن عربى ، حتما
 سيميل الى هذه النتيجة التى تتلشى معها كل المعارف والعلوم
 والحقائق .

الوجه الثانى :

وهو متفرع عن الوجه الاول ، وهو حظ ابن عربى من قيمة العقل وعدم اعتباره فى التوصل الى معرفة الخالق جل وعلا ، وهذه قضية - مع كونه خالف فيها نصوص القرآن المريحة التى تدعوا الى اعمال العقل واستخدامه فى التوصل الى عظمة الخالق ووحدانيته وتفرده بالملك والملكوت ، وشبوت وجوده المستقل به والمتميز به عن خلقه - خالف فيها العقل والعقلاء فى أنهم اجمعوا على اعمال العقل فى التوصل الى معرفة الحق ، جل وعلا . ولأن العقل السليم - غالبا وفى العادة - يوصل الى اثبات مانع خالق متميز ومستقل فى وجوده عن ممنوعه ومخلوقه ، ويقضى بثنائية الوجود ، خالق ومخلوق حقيقة ، عمد ابن عربى الى اهماله وابطال دلالاته فى التوصل الى معرفة الحق جل وعلا . حتى تخلص الساحة لسلطان الوهم والخيال ، فلا يكون لها منازع ومعارض .

الوجه الثالث :

ان معرفة وادراك هذه العقيدة ، عقيدة وحدة الوجود ، لا يخلو اما ان يكون مسلكه الفطرة او النظر والكسب ، والذى هو اعمال العقل ، او الكشف ، لابد ان يكون طريقه أحد هذه المسالك الثلاثة او كلها ، واذا بطل ان يكون مسلكه أحد هذه المسالك ، بطل التدين به وبطل ان يكون مذهباً معتبراً ، بل عد حينئذ من المذاهب الوهمية الخيالية الافتراضية ، التى لاحقيقة لها فى الواقع ولارميد لها من القبول اطلاقاً ، وعُد صاحبها من أهل الوهم ، الغارقين فى خيالهم واقتراضاتهم ، وهذا لا يكون الا بالغاء العقل وابطاله . لكن هذه المسالك

الثلاثة لاتوصل ماحبها الى القول بوحدة الوجود ، فبطل أن يكون هذا المذهب مذهباً معتبراً مقبولاً بين جماهير الناس .
أما النظر في امتناع الوصول الى القول بوحدة الوجود عن طريق أحد هذه المسالك الثلاثة ، فإليك بيانه :

المسلك الأول : دعوى كون ملكه الفطرة .

والمراد به أن يكون مذهب وحدة الوجود دفين الفطرة وغراسها، بمعنى أن اعتقاد كون كل شيء من مظاهر العالم هو ذات الحق ، جل وعلا ، وأنه ليس في الوجود إلا وجود الحق لاغير، مكنون الفطرة ودفينها، أي أنه اعتقاد متماثل في الفطر، تسمى الفطر السليمة الساذجة ، الخالية من المعارف والعلوم والمؤثرات الخارجية ، الى اعتقاده والتدين به ، وإنما متى ما غفلت عنه ونُبِّهَتْ اليه انبعث منها الداعي لقبوله والتمديق به مباشرة . هذا هو المراد بكونه فطري .

ولاشك في أن الواقع يكذب هذه الدعوى ، لأن الخلاق أجمعها لاتعرف هذا المذهب اطلاقاً ، فليس هو مكنون فطرها ، ولا هو غراس نشأتها ، بل أن الفطر السليمة تقر بوجود الله على نحو ماء مغاير في وجوده للعالم ، ومتميز في ماهيته وحقيقته عنه ، وأن العالم خاضع تحت سلطانه وحُكْمِهِ . فالفطر السليمة الساذجة الخالية من المعارف والعلوم والمؤثرات الخارجية لاتعرف هذا المذهب اطلاقاً ، يدل على ذلك أنك لو فساحت أيَّ إنسان سليم الفطرة بهذا المذهب ، أعنى وحدة الوجود وكون العالم مظاهر الله وتجلياته ، لأمابه الدهش والغرابة من أول وهلة ، ولاستنكره واستقبضه بادئ الأمر ، ولا يزال كذلك ، ولن يقبله إلا بعد افساد فكره وفطرته بترويضه عليه ، والمبالغة في تفهيمه وتعليمه .

فمذهب وحدة الوجود ليس مذهباً فطرياً ، وكيف يكون كذلك

وهو يناقش دواعي الفطرة في الخلق ، لو كان مذهب وحدة الوجود مذهباً فطرياً لوجد له داعياً من جوف النفس والفطرة تدعوه اليه من غير استاذ ومعلم . لكن الفطر السليمة تنفر منه بما أودع الله فيها من دواعي الوحدةانية ، وتفريد الحق وتنزيهه وتوحيده كما جاء به الاسلام وبينه القرآن .

ولاشك في أن مذهباً ليس فطرياً لن تجد له معتنقين ، لذا فعموم الناس وغالبهم ، ان لم يكن كلهم ، لا يعرفون هذا المذهب إطلاقاً ، بل لا يعرفه إلا آحاد الناس ممن تلقاه عن أئذته أو أخذته عن الكتب والدقاتر والطروس .

فإن ادَّعى القائلون بهذا المذهب أنه لا عبرة برأي العوام وغالب الناس وما تنطوي عليها فطرهم في جناب الله ، لأنهم مبروفون عن معرفة المذهب الحق . قيل : هذا يعني أن مذهب وحدة الوجود لا رميد له من القبول ولا تحقق له في فطر الناس وقلوبهم ، فليمن يكتب فيه الممنفون الكتب والرسائل والمؤلفات المقتضية والمسحبة ؟ الحفنة من الناس لا تزيد على عدد أطراف الأمايع ؟ أم أن معتنقيه من الكتاب يكتبون فيه لأنفسهم فحسب ؟ ويسجلون فيه تجاربهم الكشفية والذوقية فقط ؟ فما فائدة مذهب لم يتوصل إلى معرفته وإدراكه إلا بقليل على مر العصور وكر الأزمات ؟ وما فائدة عقيدة لا تنجى إلا الآحاد من الناس ، بينما عموم الخلق ، لأنهم محبوبون عنه ، هالكون لأنهم همج ورعاع ، لا يفقهون شيئاً ولا يعلمون .

المسلك الثاني : دعوى كون مسلكه النظر والكسب .

والمقصود به أن يكون القول بوحدة الوجود نتاج ثمرات العقل والذي يقوم على البحث والنظر والملاحظة والقياس ، والاستنتاج ، ووضع المقدمات العقلية للوصول إلى النتائج . ولاشك في أن النظر والكسب لا يؤدي بتاتا إلى القول

بوحدة الوجود ، بل على العكس ، ان أدلة العقول القائمة على النظر والكسب هي وحدها التي تهد وتبطل هذا المذهب رأسا على عقب ، وتجتثه من أصله ، لذا فابن عربى وأمثاله ممن يدين بهذا المذهب يسعى جاهدا الى اهمال العقل ، وابطال دلالاته فى التوصل الى معرفة الحق ، جل وعلا ، كما مر معنا فى الوجهين الاول والثانى . ذلك انهم لو قالوا بأعمال العقل واعتباره للزعم ترك القول بوحدة الوجود ، لأن العقل أول شيء يهدم ويهدمه مذهب الصوفسطائية القائم على نفى وجود الحقائق ، والذي هو أساس مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود . كما يهدم ، أيضا ، فكرة كون الحقائق حقيقة واحدة اذ الحقائق تحت سلطان العقل وقهره متميزة ، اذ كل حقيقة من الحقائق عندها متميزة عن غيرها ، وهو ما يقضى بثنائية الوجود ، بل تكثره حقيقة ، الامر الذى يناقض وحدة الوجود صراحة ، واذا بطل هذان الامران تحت سلطان العقل يكون قد تلاشى هذا المذهب الخيالى السوهم . وقد مر فى الوجه الاول بيانه .

وبهذا بان أن النظر والكسب لا يملح مسلكا للتوصل به الى القول بوحدة الوجود بشهادة ابن عربى نفسه .^(١)

المسلك الثالث : دموى كون مسلكه المعاينة والكشف .

والمراد به أن يدرك المرء ويعرف هذا المذهب بالمشاهدة القلبية والكشف الذوقى ، والذي هو كما يزعمون علم ومعرفة ونور يقذفه الله ، سبحانه وتعالى ، فى قلب المكاشف ، بعد جهد ورياسة وخلة وتوجه القلب الى الحق ، جل وعلا . من غير نظر وكسب وبرهان ، وقد ادعى ابن عربى أن^(٢)

(١) راجع فى هذا تأثيره بمذهب الصوفسطائية ص ٢٥١ وما بعدها
(٢) انظر تعريف الكشف فى : التعريفات ص ١٩٣ .

ما توصل اليه من القول بوحدة الوجود كان عن طريق هذا الممك ، لأن معرفة الله عنده لا تتحصل بالنظر والبرهان ، بل عن طريق الكشف والعيان ، الذي هو ثمرة الرياضات والخلوات.^(١) وقبل الحديث عن اعتبار الكشف كممك للوصول الى مذهب وحدة الوجود ، على وجه الخصوص ، لابد من بيان صحة كونه مسلكا من مسالك العلم والمعرفة على وجه العموم ، يؤدي اليهما . والناس في الاعتماد بالمكاشفة كطريق يوصل للعلم مختلفون ، فمنهم من أنكر افادتها العلم ، ولم يعتد بها اطلاقا ، ومنهم من غلا في اثبات افادتها العلم ، حتى حصر طرق المعرفة والعلم بها فقط ، وجعل كل كشف صحيح حتى لو خالف ظاهر الشرع المريح. والحق هو التوسط في المسألة ،^(٢) بمعنى أن الكشف يُعد طريقا من طرق العلم والمعرفة ، بمعنى أنه يوصل للوصول الى معرفة المعلوم على ما هو عليه في الحقيقة ، لكن ليس هو الممك الوحيد للعلم والمعرفة ، كما أن الكشف الصحيح يستحيل أن يخالف الشرع المريح ، فأي كشف خالف الشرع المطهر حكم ببطلانه .

وبعد هذا فالكشف لا يوصل اطلاقا الى القول بوحدة الوجود وان كان يوصل الى بعض العلوم والمعارف ، وذلك للأسباب الآتية :

(١) مخالفة الشرع :

ان القول بوحدة الوجود أمر يخالف نصوص الشرع من الكتاب والسنة ، بل يبطل دلالتها ويلغى معانيها ، فان النصوص الشرعية قد دلت دلالة لا رتباب فيها ، ولا شك ولا ظن ، أن

(١) انظر رسالة ابن عربي للرازي ص ٣ وما بعدها ، رسالة الانتصار ص ٣ ، كتاب المسائل ص ٦ .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى ٣٣٨/١١ .

هناك خالقاً ومخلوقاً ، كل منهما مستقل عن الآخر في حقيقته ووجوده وذاته ومفاته . والقول بوحدة الوجود يناقض هذه النصوص ، فلا بد عند الأخذ بمذهب وحدة الوجود من إلغاء دلالة هذه النصوص وإبطالها ، وهذا كفر بالشرع المطهر مابعده كفر فالقول بأن مذهب وحدة الوجود مذهب كشفى ، أثبتته المشاهدات والمكاشفات قول باطل ، ذلك أن المكاشفات المحيطة ودلالة النصوص الشرعية المريحة لابد أن تتفق وتتشابه لأن تناقض وتختلف ، لأن النص الشرعى ، بلا شك ، جاء بالأمر على ما هو عليه ، والا لزم تكذيب الله ورسوله ، وكذلك الكشف نور من الحق ، جل وعلا ، يقذفه في قلوب أوليائه ، فيستحيل أن يلهم الله ، سبحانه وتعالى ، أولياءه من المعارف والعلوم الكثيفة ما يخالف مريح نصوصه الشرعية ، فإن حمل الاختلاف ، وكان النص الشرعى قطعي الثبوت والدلالة - كنصوص التفريق بين الخالق والمخلوق حقيقة - كان ، وبلا شك ، الكشف كشفاً شيطانياً ، إلقاء إليه قرينه ، أو ادعاءً يدعيه هو من عند نفسه بعد أن أدرك هذا المذهب عقلاً عن طريق النظر والكسب ، فجاء ليفتري على الله الكذب بأنه حمل هذا المذهب عن طريق الكشف والذوق ، لأعن طريق النظر والكسب ، وهذا هو حال ابن عربى .

فالكشف الصحيح لا يخالف أبداً ولا يعارض النص المريح ، إذ كلاهما من الحق ، جل وعلا . ثم إن العلماء قد نصوا على أن كل كشف يخالف الشرع المطهر فهو كشف باطل ، لا يعتبر إطلاقاً ولا شك فى أن القول بوحدة الوجود على رأس قائمة الكشوف الباطلة ، لأنه مذهب يهدم كل دين سماوى ، ويحط من قدر الذات الإلهية أيما حط ، فلاغرو أن يكون على رأس القائمة .

(٢) اختلاف الكشف :

ان الكشف مختلفة غاية الاختلاف ، فعلى لم تتحقق ولن تتحقق يوماً ما ، مادامت مقرونة بالدعوى ، فاذا كانت الكشف مختلفة ومتفاوتة ، فإى تلك الكشف هى الصحيحة وعلى أى كشف يعمل فتأخذ به الخلاق ، فليس ما توصل اليه ابن عربى بكشفه من القول بوحدة الوجود بأولى مما توصل اليه الحلاج من القول بالحلول ، ولأما توصل اليه ابن الفارض بكشفه من القول بالاتحاد ، ولأما توصل اليه ابن سبعين أو العفيف التلمسانى أو السهروردى القليل ، أو غيرهم ممن أدموا الكشف والمعاينة ، ولاهو بأولى ، حتماً ، من الكشف المصحح الموافق للنفس المريح ، القائل بثنائية الوجود حقيقة ، خالق ومخلوق ، وأن كل واحد من هاتين الحقيقتين متميز من الآخر فى ذاته وحقيقته ووجوده وصفاته ، بل هذا لأمرية أنه هو الكشف المصحح الذى أقره الشرع المظهر وقرره العقول والفطر السليمة .

(٣) توقف الكشف على مقدمات رياضية طويلة وشاقة :

لاشك فى أن الكشف ، غالباً وفى المادة ، يتوقف على مقدمات رياضية شاقة وطويلة ، يمد الكشف ثمرة من ثمراتها ، فبلوغ درجة الكشف والمعاينة لا يكون إلا بعد جهد ورياسة وتعب للنفس بمشاققات الأعمال ، وحبسها من الدنيا ومشاغلتها وهذا كله لا يكون إلا بعد فترة من الزمن ليست بالقصيرة ، ينقطع فيها المسالك إلى تلك الرياضات المختلفة والخلوات المتعددة ، حتى تنكشف له حقائق الأمور ، كما يزعمون ، ومع كل ذلك فهناك من لا يفتح عليه بشئ ، ولا ينكشف له أى أمر . وبعد هذا يقال : لا يخلو أما أن يكون هذا الكشف بتلك المقدمات واجبا ، عندهم ، على كل مكلف ، وذلك حتى يتحقق

بالعلم والمعرفة ، وأما أن لا يكون واجبا على كل مكلف ،
وحينئذ يكون طريق العلم والمعرفة التقليد ، أى تقليد
العوام لأرباب الكشوف . فإن أوجبوه على كل مكلف فقد
ارتكبوا المحال ، وكان قولهم شبيه قول المعتزلة الذين
أوجبوا النظر تفصيليا على كل مكلف فى معرفة الحق ، جل وعلا
وهذا يقضى أن لو انشغل الخلق أجمعهم بما هى مقدمات وأسباب
الكشف أن تتعطل الحياة ، وتتوقف الأنشطة التجارية
والمناعية والزراعية ، وغيرها من النشاطات والحرف
الدنيوية الضرورية . وعلى افتراض حصول تلك المقدمات
الكشفية لكل الخلق دون أن تتعطل الحرف والأنشطة الدنيوية ،
فإن كشوف الخلق أما أن تتفق ونموص الشرع ، فتكون العبرة
بنموص الشرع وجاءت الكشوف مؤكدة لها ، وأما أن تخالفها ،
فلامبرة بها حينئذ ويكون مصيرها الاطراح .

وان لم يوجبوه على كل مكلف ، وقالوا بوجوب التقليد
فى حق العوام لأرباب الكشوف والمشاهدات - وانما قلنا بوجوب
التقليد فى حق العوام ان لم يوجبوا الكشف على كل مكلف ،
لأنه لاسبيل آخر أمام المكلف الا هو ، لأنهم لما حصروا العلم
والمعرفة بهذا المسلك ، لم يكن فيه الاختيارين ، اما الوجوب
على كل فرد مكلف ، وقد مر بطلانه ، واما وجوب التقليد^(١)
- فان قالوا بوجوب تقليد العوام لأرباب الكشوف ، قيل : وهل
اتفق أرباب الكشوف على كشف ما ، وهل اتفقت كشوفهم يوما ما
فالكشوف مختلفة غاية الاختلاف ، فمن يقلد العوام ؟ ، وقد تقدم
هذا الجواب عند الحديث عن السبب الثانى من أسباب بطلان
الكشف فى الدلالة على مذهب وحدة الوجود .

وعلى كلا الامرين سواء أوجبوه على كل مكلف أو لم

(١) لا الجواز ، لأن الجواز يقضى بوجود طريق آخر غير هذا
الطريق ، ومعلوم أن لا طريق غيره .

يوجبوه ، يلزم من احالة معرفة الحق ، جل وعلا ، على الكشف أن لا يكون عالما بالحق ، سبحانه وتعالى ، وعارفا للامر على ماهو عليه الا نغر قليل يعدون على أطراف الامابع ، وبقية الخلق بعيدون كل البعد عن معرفة الحق ، جل وعلا ، وادراك الحقائق على ماهى عليه . وهذا شبه برأى الفلاسفة فى عوام المسلمين ، بل وعوام الناس عموما فى أنهم رعاى همج تقنعهم الادلة الخطابية والعاطفية . وأنه لم يتوصل الى حقائق الامور الا هم .

فان القول بالكشف وغالب الناس منصرفون عنه ، والمشتغلون به ، وهم قلة قليلة ، غالبهم لا يفتح عليهم بشئ، بل لقد اتخذ أكثرهم الكشف جسرا للخروج به عن الشرع المطهر والهدى عليه وتقويض بنيانه ، فمن فتح باب الكشف وأطلق القول به دون قيود فقد فتح بابا من الشر عظيما ، به يغترى الادعياء ماشاءوا ويرتكبوا ما ارادوا ، فان اعترف عليهم ، قالوا : دل على ذلك الكشف . وهيئات هيئات أن يناقض الكشف الصحيح الذى هو نور والهام من الحق ، جل وعلا ، يقذفه فى قلوب اوليائه ، النص الصريح والذى هو أيضا ، أخبار واحكام من الله ، جل وعلا ، الى عموم خلقه ، عن طريق رسله . وفرق بين كشف اولياء الرحمن وكشف اولياء الشيطان .

واعلم أن الذين يذهبون الى القول بوحدة الوجود ، ويدعون أنهم ائمة وصلوا اليه بالكشف والمعانيء دجالون كذابون ، هم فى ادراكهم ومعرفتهم لهذا المذهب عالة على الكتب والرسائل التى كتبت فيه ، أو أخذوه عن طريق التلقى الشفهي جيلا بعد جيل، فاذ لو لم ينبه اليه ويطالعه فى الكتب لما كان له علم بحقيقة هذا المذهب . فالحق أن هذا المذهب لم يثبت للنقاشلين به عن طريق الكشف ، لكن توارثوه جيلا بعد جيل اما بالمشاهدة أو بقراءة الكتب والرسائل فيه . قالحق

أن هذا المذهب عقلى ، وإن كان يخالف العقل والعقلاء ، كما مر سابقا ، وأعنى بمخالفته العقل أن لا يصيد لهذا المذهب فى الواقع والخارج حتى يدركه العقل ويحيط به ، لكن العقل يتمور ويتخيل الافتراضات الخيالية الذهنية . فالذى تُنتجه العقول من المعارف والعلوم قد يكون لها وجود فى الخارج والواقع ، وجاء العقل لفهمها وإدراكها على ما هى عليه ، وقد لا يكون لها فى الواقع والخارج وجود ، لكن العقل يفترضها ويتوهمها ، وهذان الناحيان هما من نتائج العقل ، فكلا المعلومين ، الذى له وجود فى الواقع ، والذى لا وجود له فيه من نتائج العقل ، لكن لا يلزم كونه من نتائج العقل أن يكون متحققا فى الخارج ، بل أن العقل يتمور المحال ، فيتمور أشياء كثيرة لا وجود لها إلا فى الذهن فقط ، مثل تصور جبل من ذهب ، أو جبل محمول على ظهر جمل ، أو وجود جبل ممتد بين الأرض والسماء ، أو وجود نهر معلق فى الهواء ، أو تصور الشريك لله عز وجل ، ومثل هذه التصورات الافتراضية القائمة بالذهن فقط ، ما ذهب اليه القائلون بوحدة الوجود من نفي الكثرة المشاهدة ، واعتبارها أمورا عدمية وهمية ، وجعل الوجود حقيقة واحدة فقط ، والكثرة فى الاعتبار والنسب ، وهى أمور لا تحقق لها فى الخارج والواقع ، وإن قامت بحس المدرك . فهذا المذهب مذهب افتراضى عقلى ، لا يخرج عن دائرة العقل ، وهو مع كونه مذهباً عقلانياً إلا أنه لا تحقق له فى الخارج ، كما أسلفت . والذى يدل على أن مذهب وحدة الوجود لم يبنه القائلون به على الكشف والمعاناة وأنهم يكذبون فى دعواهم هذه ، أن أصل مذهبهم يتفق مع مذهب السوفسطائية السنادية ، نفاة الحقائق واعتبارها أمورا عدمية ، ومع ذلك فالسوفسطائية توصلوا الى مذهبهم هذا عقلا لا ذوقا ولا كشفاً ، ذلك أن العقل ، كما سلف بيانه ، يتمور

المحال ، ويعمد هذا المعلوم المحال من شمرات العقل ، لامن شمرات الكشف ، لذا فالسوفسطائية توملوا الى ما توملوا اليه عقلا لا كشفا . فالذى حمل أن هؤلاء القائلين بوحدة الوجود افترضوا هذا المذهب فى عقولهم أولا كالمسوفسطائية - ولا شك فى أن هذا الافتراض عقلى صرف لادخل للكشف والذوق فيه - ثم أحالوه ثانيا ، بعد ما علموا سخف هذا المذهب وبطلانه ، وأنه لا ينطلى حتى على أدنى العوام والجهلة ، على الكشف والمعايضة ، تلبيسا وتمويهيا ورفعيا من شأن هذا المذهب الوضيع فمذهب وحدة الوجود مذهب عقلى افتراضى ، قائم فى الذهن فقط ، ولا تحقق له فى الخارج ، فكذب القائلون به أنه مذهب ذوقى ، علموه بالكشف والمعايضة . ويدلك على أنه عقلى أيضا ، أنهم ما فتنوا يستخدمون سلاح العقل فى الذود والدفاع عنه والسعى الى تأكيدهِ وتثبيتهِ وتفهمهِ للناس ، فلم يستعينون بسلاح العقل فى شرحهِ وبيانه ، وهو مذهب فوق طور العقل ؟ ، ولعلمهم لا يفعلون هذا الا بعد أن يخرجوا الامور الافتراضية الذهنية عن دائرة العقل ، اذ لو لم يخرجوها لما احتاجوا الى أدلة تقام عليها ، اذ الامور الافتراضية لا يستعان عليها بأدلة لَحْثِيَّتِهَا فى الواقع ، اذ هى لا وجود لها لكن هؤلاء لما أخرجوا مذهب وحدة الوجود عن دائرة العقل ، وأنسه كسب العقل ، وان كان كسبا افتراضيا ، وأحالوه على الكشف والمعايضة أعوزتهم الأدلة عليه ، فاستعانوا عليه بالأدلة العقلية ، وأعنى بالاستعانة عليه بالأدلة العقلية هنا الاستعانة بالقياس المنطقى والتمثيل والتشبيه فى إيضاح وتموير وحدة الوجود ، لأنَّ الأدلة العقلية تدل عليه ، اذ هو مذهب باطل عقلا .

وبهذا ثبت أن مذهب وحدة الوجود مذهب عقلى لا كشفى ، فهو مذهب عقلى افتراضى خيالى لا وجود له فى الخارج ولا تحقق .

أصل فكرته عقلية قديمة تنافلتها الأمم جيلا عن جيل ، أما مشاققة أو اطلاعا على ما كُتب فيه ، حتى بلغ الى ابن عربى فأخذ به وانتصر له ورفع من شأنه ودلل عليه واحتج له ودفع مضاعفه ، ثم فوق هذا كله أحال ادراكه ومعرفته على الكشف ، وهكذا يفعل أتباع ابن عربى أيضا ، ترى الواحد منهم خالى المعرفة بهذا المذهب تماما ، اذ لم يعلمه من قبل ، ولم يتطرق الى مسامعه البتة ، لكن سرعان ما يدعى أنه توصل اليه بالكشف والمعاني بعد ما يقرأ عن هذا المذهب عند ابن عربى فى كتبه ورسائله ، ويزعم أنه انما توصل اليه كشفا وذوقا لامعلا وكسبا ، مع العلم أنه لو لم يُعمل عقله فى فهم هذا المذهب وتمسوره من كتب ابن عربى أو من كتب غيره لظل ساذج العقل ، خالى الذهن عن هذا المذهب ، لا يدركه ولا يعلمه أبد الآباد .

واذا لم يتيسر لاتباع ابن عربى معرفة حقيقة مذهب وحدة الوجود الا بالاطلاع على كتبه ورسائله التى ألفها فى هذا الفن، فإن ابن عربى يكون قد ناقض نفسه بنفسه ، حيث يُلقى عمل العقل ودلالته فى التوصل الى معرفة الحق ، جل وعلا ، ويحيل معرفته على الكشف ، وهو من جهة أخرى يؤلف الكتب والرسائل فى سبيل تعريف غيره بالحق ، جل وعلا ، ومعلوم أنه ليس لقارئ الكتب ، أيا كانت هذه الكتب ، الا أعمال عقله لفك المبارات وفهمها ، فهو يستعين بعقله لا بكشفه ، فيأثرى هل يُؤمله عقله ونظيره الى معرفة الحق ، جل وعلا ، والى معرفة مذهب وحدة الوجود ؟ فاذا كان العقل والنظر لا يوصلان الى معرفة الحق ، سبحانه وتعالى ، والى مذهب وحدة الوجود فلاشك فى أن قارئ كتب ابن عربى ورسائله لن يصل الى معرفة الحق أبدا ولن يصل الى معرفة مذهب وحدة الوجود ، طالما يعمل عقله . فليَمَ وَليَمَنَ أَلْفَ ابن عربى تلك الكتب والرسائل

التي بلغت المثات .

وهكذا يتبين أن الكشف لا يصلح طريقا ومسلكا يتوصل به الى القول بوحدة الوجود ، كما بان أيضا ، أنه مذهب عقلى افتراضى خيالى ، لاملة له بالكشف والمعايضة ، بل تلك دعاوى فارغة ومزاعم كاذبة .

واذ وقد انتفتت هذه المسالك الثلاثة أن تكون طرقا موصلة الى القول بوحدة الوجود ، لم يبق الا الرأى الاخير فيه ، وهو أنه مذهب خيالى وهمى افتراضى ، تفتقره وتثومه العقول ، وتظنه حقا وموابا لبعض العقول السوفسطائية السخيفة الفارقة فى الأحلام والأوهام والخيالات . فليس لهذا المذهب رميد من الواقع والحقيقة ، بل محله ومنزله مِخْلَةٌ العقول فحسب .

أما بطلانه شرعا فان تصور هذا المذهب كاف لمعرفة أوجه بطلانه شرعا ، وأوجه مناقضته لنصوص الشرع من الكتاب والسنة اذ يلزم منه عدة أمور باطلة بحكم الشرع ، فبطلان هذا المذهب شرعا من عدة وجوه :

الوجه الأول :

يلزم من القول بوحدة الوجود استواء الخالق والمخلوق والرب والسربوب ، وأن مظاهر المعالم المتعددة بما فيها القبائح والقاذورات والانجاس والأرجاس هى عين الحق ، جل وعلا وهذا ما يناقض تلك النصوص المتواترة والقطعية فى الشهور والدلالة والتي نمت على التفريق بين الخالق والمخلوقين ، والرب والمربوبين وعلى مباينة الخالق جل وعلا للمخلوقين ، وتميزه عنهم حقيقة فى ذاته وحقيقته ووجوده وصفاته ، فللحق جل وعلا ، ماهيته وحقيقته الخاصة به ، وللمخلوق ماهيته وحقيقته الخاصة به ، وللحق جل وعلا وجوده الخاص به والمنزه

عن كل نقص وعيب ، كما أن للمخلوق وجوده الخاص به والذي لا يخلو عن النقص والضعف ، إذ وجوده متردد بين عدم سابق وعدم لاحق . كما أن للحق جل وعلا صفاته الالفة بجلال ذاته ، وهي صفات كمال مطلق ، وللمخلوق صفات خاصة به لالفة بكيانه ، وهي ، أيضا ، لا تخلو عن النقص والضعف والعجز ، فإني للمخلوق أن يدرك الخالق ويستوى معه ، ويكون حقيقة ذاته ووجوده هو ذات الحق ووجوده ، والمخلوق محتم بصفات النقص في ذاته ووجوده وصفاته .

وقد دلت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة بما لا تدع مجالا للشك في هذه الحقيقة ، ولو استقرات كل النصوص لطال الفصل ، لكن سأكتفي ببعض النصوص بينت هذه الحقيقة بيانا بافيا ، فمن هذه النصوص ، قول الحق ، جل وعلا : { وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله ملك السموات والأرض وما بينهما واليه المصير } ^(١) .

وقوله : { الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون } ^(٢) .

وقوله : { أن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش } ^(٣) .

وقوله : { ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فإني يؤفكون } ^(٤) .

وقوله : { هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين } ^(٥) .

(١) سورة المائدة : ٩١

(٢) سورة الأنعام : ١

(٣) سورة يونس : ٣

(٤) سورة العنكبوت : ٦١

(٥) سورة لقمان : ١١

وقوله : { قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين }^(١) .

وقوله : { وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون }^(٢) .

وقوله : { قل اعود برب الخلق ، من شر ما خلق }^(٣) .

وقوله : { قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغنى له ما فى السموات وما فى الأرض ، ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون على الله ما لاتعلمون }^(٤) .

وقوله : { وقل الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك فى الملك ولم يكن له ولى من الذل وكبره تكبرا }^(٥) .

وقوله : { واذا قال الله يا عيسى ابن مريم انت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله ، قال سبحانه ما يكون لى ان اقول ماليى لى بحق }^(٦) .

وقوله : { لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم ، قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن فى الأرض جميعا ، والله ملك السموات والأرض وما بينهما ، يخلق ما يشاء ، والله على كل شىء قدير }^(٧) .

وقوله : { لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم ، وقال المسيح يا بنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم ، انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من أنمار ، لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من اله الا اله واحد ، وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم ، أفلا يتوبون

-
- (١) سورة فصلت : ٩
 (٢) سورة الذاريات : ٥٦
 (٣) سورة الفلق : ١ ، ٢
 (٤) سورة يونس : ٦٨
 (٥) سورة الاسراء : ١١١
 (٦) سورة المائدة : ١١٦
 (٧) سورة المائدة : ١٧

الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم ، ما المسيح ابن مريم الارسل قد خلت من قبله الرسل وانه صديقة كانا يأكلان الطعام ، انظر كيف نبين لكم الآيات ثم انظر انى يؤفكون ، قل اتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضرا ولا نفعا ، والله (١)
هو السميع العليم .

وقوله : { قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت ، أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل } (٢) .

وقوله : { وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا } (٣) .

وقوله : { ويجعلون لله ما يكرهون ، وتصف السنتهم الكذب أن لهم الحسنى لاجرم أن لهم النار وانهم مُفْرَطُونَ } (٤) .
وقوله : { ليس كمثله شيء وهو السميع البصير } (٥) .

فهذه النصوص وغيرها كثير تفيد مباينة الخالق للمخلوق وتمييزه عنه وأن الكون كله خلقه وملكه ولا شك فى أن الخالق غير الخلق والمائع غير المنة والا لزم خلقه نفسه وهذا محال . فلو أخذنا بمذهب وحدة الوجود لوجب علينا حينئذ دفع هذه النصوص وردّها وإخراجها عن معانيها ومدلولاتها التى دلت عليها الى معانى توافق ما اطلق عليه ابن عربى فى وحدة الوجود ، وهذا تلاعب بكتاب الله العزيز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، مخرج صاحبه عن الاسلام ، أو التكذيب بتلك النصوص والتكذيب بها كفر بالله ورسوله وخروج عن الاسلام أيضا ، فلو فسرنا تلك النصوص بمعانى باطنية بغية تطويعها لمذهب وحدة الوجود أو كذبنا بها لكانا حينئذ ممن فضل شرع محمد بن على

(١) سورة المائدة : ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦

(٢) سورة المائدة : ٦٠

(٣) سورة التوبة : ٤٠

(٤) سورة النحل : ٦٢

(٥) سورة الشورى : ١١

ابن عربى على شرع محمد بن عبد الله النبى الامين على وحى رب العالمين ، وهذا هو الكفر المريح الذى مابعده كفر وضلال فالشرع انما جاء لتنزيه الله عز وجل وتبعيده عن صفات النقص والمحدثات ، بينما ابن عربى الحق بالحق جل وعلا كل صفات النقص والقبح والخسة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

الوجه الثانى :

ان القول بوحدة الوجود يعنى أنه ليس فى الوجود الاحقية واحدة فقط ، وهذا يقتضى ان افعال الخلق ، الجمادات والحيوانات ، الاضطرابية والاختيارية هى بمعينها افعال الحق جل وعلا ، اذ ليس هناك خلق وعباد فى الحقيقة ، بل ليس الاحقية واحدة متكررة بصورها ونسبها ، فكل فعل يقع فى هذا الوجود انما هو فعل الحق ، سبحانه وتعالى . وهذا الرأى مناقض ومعارض لمريح نومى الكتاب والسنة والثرى ينسب الشرع فيها افعال العباد اليهم ، وذلك كقوله تعالى : [وان ليس للانسان الا ماسمى وان سعيه سوف يرى] . (١)

وقوله : [من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها] . (٢)

وقوله : [انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا ...] . (٣)

وقوله : [من كفر فعليه كفره ومن عمل مالم فلانفسهم يمهدون] . (٤)

والآيات فى هذا الباب كثيرة وكلها تدل على ان للخلق وجودا وتحققا وبهم قامت اعمالهم ، فعلى تنسب اليهم ، فلو كان

-
- (١) سورة النجم : ٣٩ ، ٤٠
 (٢) سورة فصلت : ٤٦
 (٣) سورة المائدة : ٣٣
 (٤) سورة الروم : ٤٤

الحق عين الخلق ، والوجود حقيقة واحدة فقط ، وكانت أفعال الخلق هي بعينها أفعال الحق ، لأنه لاوجود للخلق ، بل الوجود حقيقة واحدة فقط هو وجود الحق ، للزم عدة أمور باطلة شرعا ، كل واحد منها يكفى وحده في ابطال مذهب وحدة الوجود وهي :

(١) بطلان التكليف الذى جاءت به الرسالات السماوية ، اذ لامعنى للأمر والنهى اذا كان فاعل المأمور به والمنهى عنه هو الحق جل وعلا ، ولِمَن يكون التكليف وليس ثم سوى يخاطب به؟ ايصح ان يخاطب الحق ، جل وعلا ، نفسه بالتكليف؟ ان هذا لايصح فى حق المهوسين والمجانين ، فكيف يجوز على رب العالمين ، فلمن الخطاب فى قوله تعالى :

{ ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الميام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون } .^(١)

وقوله : { فمن شهد منكم الشهر فليصمه } .^(٢)

وقوله : { واقیموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين } .^(٣)

وقوله : { واتموا الحج والعمرة لله } .^(٤)

وقوله : { حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وماأهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وماأكل السبع إلا ماذكيتم وماذبح على النصب .. } .^(٥)

وقوله : { حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاة ... } .^(٦)

(١) سورة البقرة : ١٨٣

(٢) سورة البقرة : ١٨٥

(٣) سورة البقرة : ٤٣

(٤) سورة البقرة : ١٩٦

(٥) سورة المائدة : ٣

(٦) سورة النساء : ٢٣

وقوله : { يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول
(١)
وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون } .

وقوله : { يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير
(٢)
بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها } .

وقوله : { يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعاف
(٣)
مضاعفة واتقوا الله لعنكم تفلحون } .

أيجوز على الله ، سبحانه وتعالى ، أن يكلف نفسه بتلك
الأوامر والنواهي وغيرها مما هي مشحون بها كتاب الله وسنة
نبيه ، وأن يكون أمرا نفسها وناهيا لها ؟ !

(٢) بطلان الوعد والوعيد والثواب والعقاب اللذين وردت
فيهما نصوص شرعية مستفيضة ومتواترة من الكتاب والسنة
ولمَن يكون الوعد والوعيد ، ولمَن يكون الثواب ، وعلى
من يكون وقع العقاب وليس إلا الله ؟ ، أيمح أن يكون
واعدا ومتوعدا نفسه ، مثيبا معاقبا ذاته ، وذلك في
مثل قوله :

{ وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة
(٤)
وأجر عظيم } .

وقوله : { وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم
(٥)
جنات تجري من تحتها الأنهار } .

وقوله : { أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات واخبتوا
(٦)
إلى ربهم أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون } .

وقوله : { وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار
نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب

-
- | | |
|-----|---------------------|
| (١) | سورة الأنفال : ٢٧ |
| (٢) | سورة النور : ٢٧ |
| (٣) | سورة آل عمران : ١٣٠ |
| (٤) | سورة المائدة : ٩ |
| (٥) | سورة البقرة : ٢٥ |
| (٦) | سورة هود : ٢٣ |

(١) مقيم [.

وقوله : { وبشر الذين كفروا بعذاب اليم } (٢) .

وقوله : { فذرني ومن يكذب بهذا الحديث } (٣) .

وقوله : { ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون } (٤) .

وقوله : { والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون } (٥) .

وقوله : { ان الذين كفروا بآياتنا سوف نمليهم ناراً كلما نفجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب } (٦) .

وقوله : { والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم } (٧) .

(٣) بطلان التاديب الذي اتفقت عليه الفطر والعقول اذ الفعل اذا لم يكن مستنداً الى العبد ، لانه ماثم عبد وخلق حتى يستند اليه الفعل ويقع منه ، فلامعنى لتاديبه ولاوجه لتأنيبه ومؤاخذته وتعزيره ، وحينئذ لم يكن للمحاكم التي تفصل في القضايا والحكومات اية معنى ، فيجب مندها ابطال احكامها ، بل الفاؤها هو اذ لامعنى من وجودها وهى تفصل في قضايا هى ليست في الحقيقة من فعل الخلق ، اذ لاخلق ، بل من فعل الحق ، جل وعلا . ولم يكن للمعقوبات الشرعية الدنيوية والتي جاء بها الكتاب والسنة اية معنى ، ايها ، فلامعنى حينئذ لقوله تعالى : { الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة } (٨) .

(١)	سورة التوبة :	٦٨
(٢)	سورة التوبة :	٣
(٣)	سورة القلم :	٤٤
(٤)	سورة الحجر :	٣
(٥)	سورة البقرة :	٣٩
(٦)	سورة النساء :	٥٦
(٧)	سورة التوبة :	٣٤
(٨)	سورة النور :	٢

وقوله : { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم } .^(١)

وقوله : { انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا ان يقتلوا أو يمضوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم } .^(٢)

وقوله : { يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى } آية معنوية ، اذ كيف يمح وقوع التعذيب والتعزير على الحق ، جل وعلا .

(٤) بطلان المدح والذم ، اذ كيف يمدح العبد أو يذم على فعل لم يكن هو فاعله ، اذ لا وجود له حتى يقوم به الفعل فبطلان وجود العبد يلزم منه بطلان المدح والذم ، فلامعنى على هذا الوجه للمدح والذم في مثل قوله تعالى { ووهبنا لداود سليمان نعم العبد انه اواب } .^(٤)

وقوله : { واذكر في الكتاب ابراهيم انه كان مدينا نبيا } .^(٥)

وقوله : { واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادقا الوعد وكان رسولا نبيا } .^(٦)

وقوله : { وانك لعلی خلق عظيم } .^(٧)

وقوله : { ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية } .^(٨)

-
- | | |
|-----|-------------------|
| (١) | سورة المائدة : ٣٨ |
| (٢) | سورة المائدة : ٣٣ |
| (٣) | سورة البقرة : ١٧٨ |
| (٤) | سورة هـ : ٣٠ |
| (٥) | سورة مريم : ٤١ |
| (٦) | سورة مريم : ٥٤ |
| (٧) | سورة القلم : ٤ |
| (٨) | سورة البينة : ٦ |

وقوله : { وحرى كثيرا منهم يمارعون فى الاثم والعدوان
(١) وأكلهم السحت لبئس ماكانوا يعملون } .

(٥) بطلان البعثة وارسال الرسل ، ملوات الله وسلامه عليهم
اذ ما فائدة ارسالهم وبعثهم ؟ والى من يرسلون ؟ وكيف
يمسح منهم ارشاد الخلق وتوجيههم وهدايتهم ، ولا اناس
ولا خلق ؟ وهل يمسح بعثهم الى ذات الحق ؟ وهل يمسح ان
يرسل الحق من نفسه رسلا الى نفسه ، وليس بعد هذا
السفك والسفه ، تعالى الله سبحانه وتعالى عنه ، سفك
وسفه .

والنصوص كثيرة ومعروفة ، فالقرآن الكريم ملىء بالايات
التي تذكر قصة مبعث كل نبي الى قومه وما كان يواجهه من
ابتلاءات وافتراءات وتكذيب الخ ، فلاحاجة بنا الى
ذكرها هنا ، ويلزم القائل بوحدة الوجود التسوية بين
المرسل والرسول والمرسل اليهم والرسالة وانهم حقيقة واحدة
اذ لا تعدد ولا ثنائية فى الوجود ، واذا كان كذلك وجب ابطال
البعثة والرسالات اذ لا معنى لها ولا حاجة بها ، بل القول بها
يعد خلاف الواقع والحقيقة وما هو الامر عليه فى الخارج .

فمما تقدم بان ان القول بوحدة الوجود يلزم منه تلك
الامور الباطلة شرعا ، اذ قد تواترت النصوص على خلاف لوازم
وحدة الوجود ، فالأخذ بوحدة الوجود يعنى ترك نصوص الشرع او
ابطال مدلولاتها .

الوجه الثالث :

يلزم من القول بوحدة الوجود القول بوحدة الاديان ،
وان الاديان ، السماوية منها وغيرها على السواء ، وانها
كلها حق ومصدق ، فبأن معبود اتخذ العابد صحت عبادته ومع

اعتقاده فيه ، سواء عبد حجرا أم شجرا أم حيوانا أم حشرة
 أم ملكا أم فلكا أم دودة وما فوقها فى الكبر والصغر ، كل
 تلك العبادات عبادات صحيحة أصاب فيها العابد المرتبة
 الحققة ، وهى المرتبة الالهية وكل تلك الالهة آلهة حققة لانها
 مظاهر الله وتجلياته ، وهذه ، أعنى وحدة الاديان ، مسألة
 سيأتى توضيحها بعد قليل ، بعد الفراغ من ابطال مذهب وحدة
 الوجود .

لكن القول بوحدة الاديان باطل شرعا من عدة وجوه :

(١) يلزم من القول بوحدة الاديان صحة عبادة الاصنام
 والاوشان وغيرها مما يُعْبَد من دون الله ، والتى قد نهى
 الحق ، سبحانه وتعالى ، عنها ، وكفر معتنقيها ،
 فالقول بمحتها تكذيب للحق جل وعلا ، وهو تكذيب لله
 سبحانه وتعالى ورسوله من وجوه :

(١) من جهة ابطال وتحريم عبادة هذه الاوشان ، لانها اشراك
 به ، سبحانه ، فالمخالف ، وهو القائل بوحدة الاديان ،
 يكذب الله ورسوله فى هذا التحريم ، فيُحِل ما حرم الله
 ورسوله ونهيا عنه وأكبرا فعله ، ولاشك أن الاشراك به
 وعبادة غيره أم الكبائر التى لا يغفرها الله جل وعلا ،
 ومن هذه النصوص التى حرم الشرع فيها عبادة الاوشان
 والاشراك بالله ، سبحانه وتعالى ، قول الحق ، جل وعلا :
 { واذا قال ابراهيم لأبيه ، ازر اتخذ أصناما آلهة انى
 (١)
 اراك وقومك فى ضلال مبين } .

وقوله : { واذا قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا
 (٢)
 واجنبنى وبنى أن نعبد الاصنام } .

(١) سورة الانعام : ٧٤
 (٢) سورة ابراهيم : ٣٥

وقوله : { فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول
(١)
الزور } .

وقوله : { انما تعبدون من دون الله اوثانا وتخلقون
(٢)
افكا } .

وقوله : { ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
(٣)
ذلك لمن يشاء } .

(ب) من جهة تكفير الله ، سبحانه وتعالى ، ورسوله عابدى
تلك الاوثان والاصنام ، والمشركين به والمتخذى غيره
آلهة من دونه، وتوعدهم بالعذاب الاليم المقيم والنكال
الشديد ، ومن هذه النصوص قول الحق ، جل وعلا :

{ ومن يدع مع الله الها آخر لابرهان له به فانما
(٤)
حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون } .

وقوله : { ماكان للمشركين ان يعمروا مساجد الله
(٥)
شاهدين على انفسهم بالكفر } .

وقوله : { سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب بما
(٦)
اشركوا بالله } .

وقوله : { انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه
(٧)
الجنة } .

وقوله : { لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من
(٨)
الخاسرين } .

وقوله : { ليعذب الله المنافقين والمنافقات
(٩)
والمشركين والمشركات } .

(١)	سورة الحج : ٣٠
(٢)	سورة المئكبوت : ١٧
(٣)	سورة النساء : ٤٨
(٤)	سورة المؤمنون : ١١٧
(٥)	سورة التوبة : ١٧
(٦)	سورة آل عمران : ١٥١
(٧)	سورة المائدة : ٧٢
(٨)	سورة الزمر : ٦٥
(٩)	سورة الاحزاب : ٧٣

وقوله : { ان الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين
(١)
فى نار جهنم خالدین فیها } .

(ج) من جهة تخطئة الرسل والانبياء ، ملوات الله وسلامه
عليهم ، فى انكارهم على اقوامهم عبادة الاوثان
والاشراك بالله وتكسير بعضهم الاوثان التى أمكنهم الله
منها ، وتحطيمهم اياها وابطالهم عبادتها ، قالقول
بوحدة الاديان يوجب تخطئة الانبياء فيما سعوا اليه
فيما بعثهم الله من أجله وكلفهم اياه وانهم لم
يعرفوا الحقيقة على ما هى عليه ، اذ لو عرفوه لما
ا قدموا على ما أقدموا عليه ، فابراهيم ، عليه السلام ،
الذى كسر الاصنام وجعلها جذاذا ، وموسى ، عليه السلام
الذى أحرق العجل ، ومحمد ، صلى الله عليه وسلم ،
الذى أمر بتحطيم الاصنام وازالة الاوثان التى كانت حول
الكعبة ، لما فتح مكة ، وغيرها من الاصنام التى كانت
تعبدها احياء من العرب آنذاك ، كل هؤلاء كانوا مخطئين
مجانبيين المواب ، بعيدين ومحرومين من الكشف الذى
كوشف به محمد بن على بن عربى بعدهم بقرون طويلة .
لاشك فى أن من اراد أن يصدق ابن عربى فليخطئ هؤلاء
الرسل ملوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، وعلى رأسهم خاتم
الانبياء والمرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، بل
وليخطئ الحق ، جل وعلا ، الذى كلفهم بتلك المهام .

(٢) ويلزم من القول بوحدة الاديان حجة كل عقيدة وعبادة
والوفاة كل معبود ومعتقد ، لأن الاديان اذا كانت واحدة
لأن كل معبود فى الوجود مظهر من مظاهر الحق ومجلى من
مجاليه ، فهى على السواء ، فى حجة وجواز التحدين بنى
دين منها ، وعبادة أى معبود ، اذ الكل مظهره ومجاليه .

وهذا ما يناقض مريح النصوص الشرعية من الكتاب والسنة
والتي تقرر أن المحيى والصواب والحق عقيدة واحدة فقط ،
وبقية العقائد باطلة منحرفة لاتنجر صاحبها يوم الدين ، ومن
هذه النصوص قول الحق ، جل وعلا : { الله ولى الذين آمنوا
يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا أولياؤهم
الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات } (١)
وقوله : { ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست
منهم فى شيء } (٢)
وقوله : { فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع
أهواءهم } (٣)
وقوله : { فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا } (٤)
وقوله : { وإن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا
السبل فتفرق بكم عن سبيله } (٥)
والى هنا نكون قد انتهينا من ابطال مذهب وحدة الوجود
مقلا ونقلا ، وبها يكون قد بان وهن وضعف وفلال هذا المذهب ،
وممادمتة للفطر والعقول البشرية السوية السليمة ، والدين
القويم ، وأن من تعلق به قائما يتعلق بسراب وخيال ووهم .

-
- | | | |
|-----|----------------|-----|
| (١) | سورة البقرة : | ٢٥٧ |
| (٢) | سورة الانعام : | ١٥٩ |
| (٣) | سورة الشورى : | ١٥ |
| (٤) | سورة هود : | ١١٢ |
| (٥) | سورة الانعام : | ١٥٣ |

(٢) وحدة الأديان

(٢) القول بوحدة الاديان :

اذا كنت قد اطلت فى فكرة وحدة الوجود عند ابن مرسى ،
 واسميت القول فيها ، وفعلتها تفميلا مطولا ، ليقف القارئ
 على حقيقة مذهبه ، ان هى اساس بنيانه ، واكثرت من الشواهد
 والنصوص والتعليقات ، فانى ، ولفيق الوقت ، ساكتفى
 بالاشارة الى بقية افكاره الاتية اشارة مقتضبة ، دونما اى
 اسهاب ، فساكتفى بذكر الفكرة والتدليل عليها بشواهد من
 كلام ابن مرسى حيث اسوق بعض نصوصه كشواهد دونما اى تعليق
 عليها غالبا الا اذا دعت الحاجة ، ودونما اى خوف فى تفاصيل
 هذه الافكار .

واول هذه الافكار تستحق البحث والتنويه بها ، بعد
 فكرة وحدة الوجود ، فكرة وحدة الاديان عند ابن مرسى ، لانها
 فكرة حتمية ناتجة عن القول بوحدة الوجود ، هذا من جهة ،
 ومن جهة اخرى لانها لاتقل خطورة عن سابقتها ، فبها تتلاشى
 قيمة كل دين وعقيدة سماوية ، كما سيأتى بيانه .

ان فكرة وحدة الاديان مبنية على فكرة وحدة الوجود ،
 ومرتبطة به ارتباطا محكما ، ذلك أنه لما كان الوجود واحدا
 وهو وجود الحق ، جل وعلا ، وكانت مظاهر العالم تجليات الحق
 وموره ، كان ، وبلاشك ، فى كل مظهر من مظاهر العالم نسبة من
 الالهة بحيث يمدق أن يطلق عليه اله بالتكثير ، لانه عبارة
 عن مجلى من مجالى الحق وموره من صوره اللامتناهية .

واذا كانت فكرة وحدة الاديان ، عند ابن مرسى ، محتملة
 ومنبثقة من فكرة وحدة الوجود ، فهى مرتبطة على وجه
 الخصور بمبحث الاطلاق والتقييد فى فكرة وحدة الوجود ، وهو
 مبحث قد سبقت الاشارة اليه فيما مضى ، ان بيننا هناك أن

المراد بالاطلاق اطلاق وجوده بحيث يستغرق وجوده جميع مظاهر الكون اللامتناهية ، الظاهرة والتي سوف تظهر ، وبحيث تقبل ذاته التجلى فى كل مظهر وصورة .

والمراد من تقييده تقييد وجوده ، أيضا ، بحيث يكون له فى كل مظهر وصورة نسبة وتعين وتحقق ، والمور والمظاهر المقيدة هى عين الحق لاعيذه ، كما مر ، فهمى هو من وجه ، وهى غيره من وجه آخر .

ففكرة وحدة الاديان متملة ملة وثيقة بهذه الفكرة ، لان عبادة الله عند ابن عربى اما مطلقة واما مقيدة ، فاطلاق عبادته ان يعبد الحق ، جل وعلا ، فى كل صورة ومظهر ، اذ كل صورة ومظهر مجلى من مجاليه وتعين من تعييناته ، فالعابد والمعتقد عليه ان يعتقد كل عقيدة ودين ، فلايتقيد بعقد مخصوص ، لان الحق له الاطلاق ، فَيَعْبُدُ الحق فى كل مجلى ، ويعتقد الانوثة فى كل صورة ومظهر ، فى الدود والشجر والحجر والحيوان والفلك ، والملك ، ، اذ هى ذات الحق ، جل وعلا ، وعينه . فالعابد المصيب المحق فى عبادته ، والناجى من سخط ربه وعذابه ، هو الذى يطلق معبوده ، على هذا النحو بحيث يدين ويعتقد ويعبد كل مجلى . وعبادة الحق المطلقة لا تكون الاباعتقاد اطلاق وجوده . ثم ههنا أمر مهم ، وهو انه اذا كان وجود الحق مطلقا ، بحيث يستغرق وجوده جميع المظاهر والمور ، الظاهرة والتي ستظهر ، فانه يستحيل معرفة الحق جل وعلا تفصيلا ، لان صور العالم لاتنضب ، فليس الامعرفة الحق مجملا ، وذلك بما تيسر لكل عارف معرفته من المور والمظاهر وبأن يعلم أن الله قابل للتجلى فى كل صورة ومظهر ، وان صور العالم كلها مجاليه وتعييناته ومظاهره ، الكائنة والتي ستكون ، واذا كان معرفة الله سبيلها الاجمال فكذلك عبادته فى كل صورة ومظهر سبيلها الاجمال ، اذ العابد

والمعتقد يكفيه أن يعتقد إطلاق معبوده ، وأن له جميع المظاهر والصور ، فيعبده في أى مظهر أو أية مظاهر تيسر له الإحاطة بها مع اعتقاده تلك المعرفة المجملة .

وأما تقييد المعبود ، فهو أن يَحْصُرَه العابدُ في صورة أو صور معينة محصورة مقيدة تأخذها الحدود ، فيعتقد في تلك الصورة أو الصور الإلهية ، وأنها هي الله المطلق ، وهذا لاشك في أنه عند ابن عربى حصر وتقييد ، إذ حصر العابد المعبودَ والاله المطلق في مقيد ومحدود . ومحاب هذا المعتقد مخطئ، لحصره المطلق في مقيد ، وهو ما فعلته النصارى لما اعتقدت الوهية عيسى عليه السلام .

وماحب هذا المعتقد مخطئ، مُعَرَّضٌ لعذاب الله وسخطه ، والشقاوة في العذاب ، وإن كان مآله الى النعيم والرحمة فيما بعد ، كما سيأتى بيانه عند الحديث عن انقلاب العذاب مذوبة .

ويمكن تلخيص ماتقدم بصورة أخرى ، وهو أن لله حبارك وتعالى عند ابن عربى من جهة عبادته والاعتقاد فيه اطلاقين ، الاول : الاله المطلق ، والثانى : الاله المقيد ، واليك توضيحهما :

الاله المطلق :

الاله المطلق أو الاله الحق أو الاله المجهول ، كلها مصطلحات لمداول واحد ، وهو الاله الذى لا يكون بالجمل والاتخاذ ، إذ الوهيته لذاته ، ثابتة له لا بإثبات مثبت ، ولاهى منفية عنه بنفى نافي ، بل هى ثابتة للحق لذاته . والاله المطلق هو السارى في جميع الموجودات ، المتجلى في جميع الصور ، قلاتفيطه الحدود ، ولايسعه شيء ، ذلك لكونه

(١) لمعرفة هذين الالهين انظر : المعجم الصوفى ص ٨٢ ، ٨٧ .

عين الأشياء وقد ذكر ابن عربي الاله المطلق في الفص المسمى
بقوله : " ان الاله المطلق لا يسهه شيء لانه عين الأشياء وعين
نفسه " (١) .

وقال فيه ، أيضا : " والاله الحق لا يكون بالاتخاذ والجعل
اذ الوهيته محقة في نفس الامر " (٢) .

وقال فيه ، أيضا : " اختلفت المقالات باختلاف نظر النظار
فيه فكل صاحب نظر ماعبد ولا اعتقد الا ما وجد في محله ،
وما وجد في محله وقلبه المخلوق ، وليس هو الاله الحق " (٣) .

وقال : " ماعبد أحد الاله المطلق عن الاضافة ، فانه الاله
المجهول " (٤) .

وقد بينا ان الاله المطلق الحق مجهول الحد والحقيقة
على التاميل فهو الاله المجهول ، اذ معرفته تكون مجمة ،
وهو اعتقاد سريانه في جميع الوجوه الوجودية ، وتجليه
وتعيينه في كل مظهر شعوى .

الاله المقيد :

الاله المقيد أو الاله المجهول أو المخلوق أو اله
المعتقدات - كلها مصطلحات لمعنى واحد وهو صورة " اله "
التي يخلقها عقل كل عابد فيسمعها قلبه وتصوره ، وهو المظهر
أو المظاهر المحدودة التي يَمْبُدُ المرءُ الالهَ فيها ، كالشجر
والحجر والقمر والنهر والفلك والملك والحيوان والسماء
الخ وغيرها من المظاهر والتمينات الجزئية . ولا شك في أن
اتخاذ بعض المجالى والمظاهر الهة يبعدها المرء أمر حق
صحيح لازيغ وخطأ فيه اذا اقترن بالعلم والمعرفة ، العلم

(١) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .
(٢) وسائل السائل ص ٣ ، عن المعجم الموقى ص ٨٢ .
(٣) الفتوحات ٢١١/٤ ص ٦ من أسفل .
(٤) الفتوحات ٤١٧/٤ ص ١٤ .

بأن الله جل وعلا ، له جميع المظاهر والمور ، وأنه عين مظاهر العالم كلها ، يستحق العبادة في تلك المظاهر وغيرها اذ كلها سواء .

بخلاف ما اذا كان خاليا من العلم والمعرفة فان صاحبه يكون قد أخطأ حيث جهل الأمر على ما هو عليه ، وقيد الحق في محدود بعينه وسيأتى بيان هذه الجزئية بعد قليل .

فخلاصة الكلام في الاله المقيد انه الاله المعتقدات ، وهو الاله المتخذ معبودا والها عند كل صاحب نظر ، فما من أحد الا وله الاله مضموم مقيد محدود يعبد ، فإنه المعتقدات يكون بالجعل ، في أى مورة وفي أى شكل ، يعبد العابد الى مظهر من المظاهر فيجعلها الاله ويتخذها معبودا ، فإنه المعتقدات تأخذه الحدود بخلاف الاله المطلق الحق .

وقد اشار ابن عربى الى الاله المقيد (الاله المعتقدات) في أكثر من موضع منها قوله في الفصوص : "المُعْتَقِدُ انما يشئى على الاله الذى فى مُعْتَقَدِهِ ، وربط به نفسه ، وماكان من عمله (١) فهو راجع اليه " .

وقوله : "والله المُعْتَقِدُ ممنوع للناظر فيه ، فهو منعه فشئؤه على ما اعتقده شئؤه على نفسه ، ولهذا يذم مُعْتَقِد (٢) غيره " .

وقوله : "لايَعْتَقِدُ مُعْتَقِدُ الاله الا بما جعل فى نفسه ، فالاله فى الاعتقادات بالجعل ... " (٣) .

وقوله : "فإن الله المعتقدات تأخذه الحدود ، وهو الاله الذى وسعه قلب عبده ، فان الاله المطلق لايسمى شئ ، لانه (٤) عين الاشياء وعين نفسه " .

-
- (١) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .
 - (٢) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .
 - (٣) فصوص الحكم ص ١١٣ .
 - (٤) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .

وقوله في الفتوحات : "ثم اختلفوا (أي الطوائف) فيما هو هذا الاله ، فقال كل صاحب نظر بما آداه اليه نظره ، فتقرر عنده أن الاله هو الذي له هذا الحكم ، وما علم أن ذلك عين جعله ، فما عبد الا الها خلقه في نفسه واعتقده فما ترى أحدا يعبد الها غير مجعول ، فيخلق الانسان في نفسه ما يعبده ، وما يحكم عليه ، والله هو الحاكم ، لا ينفبط للعقل ولا يتحكم له " (١) .

وقوله : "حقيق على الخلق أن لا يعبدوا الا ما اعتقدوه من الحق ، فما عُبِدَ المخلوق ، ، فما تَمَّ الاعابد وثن ، وهو الحافظ له والمؤمن " (٢) .

وقوله : "وما سوى الله فمجعول ، والله العقائد مجعول فما عُبِدَ الله قط من حيث ما هو عليه ، وإنما عُبِدَ من حيث ما هو مجعول في نفس العابد ، فتخطن لهذا السرفانه لطيف جدا ، به أقام الله عُدْرَ عبادته في حق مَنْ قال فيهم "وما قدرُوا الله حق قدره " ، فاشترك الكلُّ ، المنزه وغير المنزه في الجَعْل ، فكل صاحب عَقْد في الله فهو صاحب جَعْل ، فمن هنا تعرف مَنْ عُبِدَ وَمَنْ عُبِدَ " (٣) .

وقوله : "فإن الناظر في الله خالق في نفسه بنظره ما يَعْتَقِدُه ، فما عُبِدَ الا الها خلقه بنظره ، وقال له كن فكان " (٤) .

وقوله : "لا يشهد القلب ولا العين أبدا الا صورة مُعْتَقَدِه في الحق ، فالحق الذي في المُعْتَقَد هو الذي وسع القلب صورته ، وهو الذي يتجلى له فيعرفه ، فلا ترى العين الا الحق الاعتقادي ولا خفاء بتنوع الاعتقادات ، فمن قيده أنكره في غير ما قيده ،

-
- (١) الفتوحات ٢٧٩/٤ س ٨ .
 (٢) الفتوحات ٣٨٦/٤ س ١٧ .
 (٣) الفتوحات ٢٢٩/٤ س ١٣ .
 (٤) الفتوحات ١٤٣/٤ س ٣ .

وأقر به فيما قيده به اذا تجلى . ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به فى كل صورة يتحول فيها ^(١) .

ولما كان الله المعتقدات بالجعل والاتخاذ ، عند ابن عربى ، كان هذا هو الدافع الذى يدفع صاحب كل عقيدة الى الذب عن عقيدته والله ، لأن الله ومعتقده من جعله ومنعه ، فهو يذب عن مُعْتَقَدِهِ وإلهه وينصره ، ويدفع عنه كل نقص وعيب ألحق به ، وفى المقابل تراه يحط على مُعْتَقَدِ والهِ غيره ، ويلصق به كل عيب ونقص وتهمة ، ويخطئ صاحبه ، أى مُعْتَقَدِهِ ، ولو انه علم الامر على ما هو عليه ، وعلم سريان الحق ، جل وعلا ، فى جميع الصور ، وأن كل مظاهر الكون وصورة هى عين الحق ، سبحانه ، لما أنكر معتقد غيره ، اذ الكل مجاله وتعييناته ووجوهه ، وليس عبادة وجه أولى من آخر ، وأنكر له الانكار على غيره ، وقد حكم الله ، جل وعلا ، أن لا يُعْبَدَ الا اياه ، كما قال جل وعلا فى محكم كتابه : { وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه } ^(٢) ، وابن عربى يفسر "قضى" بـ "حَكَمَ" و "قَدَّرَ" لأمر وأوصى ، كما ستأتى نصوصه . فما عَبَدَ مَنْ عَبَدَ الا الله ، جل وعلا ، فى أى صورة كانت هذه العبادة وفى أى مظهر ، فالعارف الكامل ، عند ابن عربى ، هو الذى تحقق بهذه المعرفة ، فعبد الله مطلقا ومقيدا ، بحيث يعلم ويدرك ، مع عبادته المقيدة ، أن الحق ، جل وعلا ، وراء ذلك كله ، اذ هو عين الاشياء كلها ، فلم يقيده فى عقد ومظهر مقيد مخموص دون غيره ، والى هذا يشير ابن عربى بقوله : "أصحاب الاعتقادات الذين يَكْفُرُ بمنهم ببعض ويلعن بعضهم بعضا ، ومالهم من نامرين ، فان الله المعتقد ماله حكم فى الله المُعْتَقِدِ الآخر ، فماحب الاعتقاد يذب عنه ، أى عن الامر الذى

(١) فصوص الحكم ص ١٢١ .

(٢) سورة الاسراء : ٢٣

اعتقده في الله وينصره ، وذلك في اعتقاده لا ينصره ، فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له . وكذا المنازع ماله نصره من الله الذي في اعتقاده ، فمالهم من ناصرين ، فنفي الحق النصره عن آلهة الاعتقادات على انفراد ، والمنصور المجموع ، والناصر المجموع " .^(١)

وقوله : " الْمُعْتَقِدُ إِنَّمَا يُشْنِي عَلَى إِلَهِ الَّذِي فِي مُعْتَقَدِهِ وربط به نفسه ، وما كان من عمله فهو راجع إليه ، فما أشنى الأعلى نفسه فإنه من مدح المنعة فإنما مدح المانع بلاشك ، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى مانعها ، والله الْمُعْتَقِدُ ممنوع الناظر فيه ، فهو منعه ، فشأنه على ما اعتقده شأنه على نفسه ، ولهذا يذم مُعْتَقِدٌ غيره ، ولو أنصف لم يكن له ذلك . إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلاشك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله ، إذ لو عرف ما قال الجنيد : " لَوِ الْمَاءُ لَوْنٌ لَوْنُهُ " لَسَلَّمَ لِكُلِّ ذِي عَقْدٍ مَا اعتقده ، وعرف الله في كل صورة وكل مُعْتَقِد . فهو ظان ليس بمالم ، ولذلك قال : " إِنَّا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي " لا يظهر له إلا في صورة مُعْتَقَدِهِ ، فإن شاء أطلق وإن شاء قيد " .^(٢)

وقال : " فالعارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها وفي كل صورة ينزل فيها ، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة مُعْتَقَدِهِ ، وينكره إذا تجلى له في غيرها ، كما لم يزل يربط نفسه على اعتقاده فيه ، وينكر اعتقاد غيره ، ، فما رأى أحد الآلهة ، فهو المرئي عينه في الأمور المختلفة وهو عين كل صورة " .^(٣)

وبعد هذا لابد أن نذكر أن أصحاب العقائد في ذات الله - كما يفهم من كلام ابن عربي - ثلاثة ، أما مطلقون وهم

(١) قموص الحكم ص ١٢٢ .
(٢) قموص الحكم ص ٢٢٦ .
(٣) الفتوحات ١٣٢/٣ ص ٢٤ .

المسلمون الناجون من أول الأمر ، وأما مقيدون مضمون وهم الكفار ، وأما مُشَنَّنون وهم المشركون .

فالمطلقون ، وهم المسلمون ، الناجون ، العارفون بالله على التحقيق هم الذين يعلمون ، كما سلف ، أن للحق في كل معبود وجهاً ، إذ هو عين الأشياء ، ومظاهر الكون موره وتجلياته ، فهؤلاء هم الذين يعبدونه مطلقاً ، أي من حيث علمهم بسريانه في كل موجود ، إذ هو عين كل موجود . ولا يفر هؤلاء بعد علمهم هذا أن يعبدوه مسرّحاً أو مقيداً ، فلا يفرهم مع اطلاقهم إياه أن يعبدوه في موره أو مور محدودة مضمومة مقيدة ، إذا بلغوا هذه المرتبة من العلم بالله ، إذ بها يملكون درجة العارفين الكامل ، وبها تكون نجاتهم ، وبها يمتازون عن الكفار والمشرّكين ، وبها يمحون عقيدة كل مُعْتَقِد ، أيّا كان مُعْتَقَدَه والله ، ويقيمون له بها العذر . فهذه المعرفة والعبادة المطلقة لله هي المعرفة والعبادة الصحيحة ، التي جاءت بها الشرائع ، عند ابن عربي ، والتي ينبغي لكل عابد وعارف أن يتمثلها ويستحضرها دوماً نصب عيذه ، فيها فوزه وفلاحه واختصاصه بالجنة .

فالعابد من المؤمنين والعارفين باطلاق الحق في جميع المظاهر والمور له حالتان في عبادته ، بعد علمه هذا ، الحالة الأولى أن يعبدّه مطلقاً دون عبادته في أي مجلى مقيد معين بعينه ، فلا يتوجه في عبادته إلى شيء من المظاهر والمور ، بل يستحضر ويتمثل اطلاقه فحسب .

والحالة الثانية أن يعبدّه ، مع العلم باطلاقه وسريانه في الوجود ، في صورة أو صور مقيدة مضمومة ، مع العلم والايمان بعدم تقيد الحق وانحصاره في تلك الصورة أو الصور بل يعلم أن الذات لها الاطلاق . فتكون عبادته عبادة تقيد في اطلاق .

هذا مايتعلق بمقيدة وعبادة المطلقين ، وهم المسلمون المتبعون الشرائع عند ابن عربى . وقد أشار ابن عربى الى هذا النوع من العابدين والمعتقدين بقوله : "فى المحمديين : وقفى ربك أن لاتعبدوا الا اياه " أى حكم . فالعالم يعلم من عبد ، وفى أى صورة ظهر حتى عبد ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء فى الصورة المحسوسة ، وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية ، فما عبد غير الله فى كل معبود ، فالأدنى من تخيل فيه الألوهية ، فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولاغيره ، ولهذا قال : "قل سموهم " ، فلو سموهم لسموهم حجارة وشجرا وكوكبا ، ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا الها ماكانوا يقولون الله ولااله . والاعلى ماتخيل بل قال هذا مجلى الهى ينبغى تعظيمه ، فلا يقتصر " ^(١) .

وقوله : "اياك أن تتقيد بمقد مخموص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالامر على ماهو عليه . فكن فى نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ، فان الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحمره عقد دون عقد ، فانه يقول : "فأينما تولوا فثم وجه الله " وماذكر أينما من أين ، وذكر أن ثم وجه الله ووجه الشئ حقيقته ، فنبه بذلك قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض فى الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا " ^(٢) .

وقوله : "قال : "أنا عند ظن عبدي بى " ، لاأظهر له الا فى صورة معتقده ، فان شاء أطلق وان شاء قيد " ^(٣) ^(٤) .

وقوله عن عبادة بى اسرائيل العجل : "فكان موسى أعلم بالامر من هارون ، لأنه علم ماعبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى ألايعبد الا اياه ، وماحكم الله بشئ الاوقع ،

(١) فصوص الحكم ص ٧٢ .

(٢) فصوص الحكم ص ١١٣ .

(٣) يعنى الله تبارك وتعالى فى الحديث القدسى .

(٤) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .

فكان عتب موسى إياه هارون لِمَا وقع الامر فى انكاره وعدم
احسامه . فان العارف مَن يرى الحق فى كل شيء ، بل يراه عين
(١)
كل شيء " .

وقوله : "فالموحد يعبد الله من طريقين ، من طريق
الذات من كونها تستحق وصف الالهوية ، ومن طريق الالهوة ،
(٢)
فالسعيد الجامع بينهما " .

وقوله : "تعبد الله كأنك تراه فى ذاتك ، كما يليق
بجلاله ، وعين بصيرتك تشهده ، فانه ظاهر لها ظهور علم
فتراه بعين بصيرتك وكأنك تراه من حيث بصرك ، فتجمع فى
عبادتك بين المورتين بين ما يستحقه تعالى من العبادة فى
الخيال وبين ما يستحقه من العبادة فى غير موطن الخيال ،
(٣)
فتعبده مطلقا ومقيدا " .

وقوله : "ان الله اله واحد، فى كل شرع، عينا، وكثير صورة
وكونا ، فان الادلة العقلية تكثره باختلافها فيه ، وكلها حق
ومدلولها صدق . والتجلى فى الصور يكثره ، أيضا ، لاختلافها ،
والعين واحدة ، فاذا كان الامر هكذا فما تمنع أو كيف يمح
لى أن اخطئ، قائلا ، ولهذا لا يمح خطأ من أحد فيه ، وانما
(٤)
الخطأ فى اثبات الغير ، وهو القول بالشريك ، فهو القول
(٥)
بالعدم ، لان الشريك ليس شئ " .

وقوله : "واما الرجال الذين صوبوا اعتقاد كل مُعْتَقِد
بما ومله اليه وَعَلِمَهُ وقرره ، فانه يوم الزيارة يرى ربه
بعين كل اعتقاد ، فالنامح نفسه ينبغى له أن يبحث فى دنياه
على جميع المقالات فى ذلك ، ويعلم من أين اثبت كل واحد ذو
مقالة مقالته ، فاذا ثبت عنده من وجهها الخاص بها الذى به

(١) قصص الحكم ص ١٩٢ .
(٢) الفتوحات ٥٩١/٢ ص ١١ .
(٣) الفتوحات ٢٥٠/٣ ص ٢٨ .
(٤) أى فى النظر فى جناب الحق .
(٥) الفتوحات ١٠٧/٤ ص ٦ .

صحت عنده ، وقال بها فى حق ذلك المعتقد ، ولم ينكرها ولاردها ، فانه يجنى ثمرتها يوم الزيارة ، كانت تلك العقيدة ماكانت وهذا هو العلم الالهى الواسع . والاصل فى صحة ماذكرناه ان كل ناظر فى الله تحت حكم اسم من أسماء الله ، فذلك الاسم هو المتجلى له وهو المعطى له ذلك الاعتقاد بتجليه له من حيث لايشعر ، والاسماء الالهية كلها نسبتها الى الحق صحيحة . قرؤيته فى كل اعتقاد ، مع الاختلاف صحيحة ، ليس فيها من الخطأ شيء ، هذا يعطيه الكشف الاثم . فلم يخرج عن الله نظر ناظر ، ولايمح أن يخرج ، وانما الناس حجبوا عن الحق "بالحق" لوضوح الحق ^(١) .

واما المقيدون المخلصون ، وهم الكفار ، فهم الذين عبدوا الحق جل وعلا ، وحصروه ، وقيدوه فى مجلى مخصوص ، او مجالى مخصوصة ونسبوا الالهوية المطلقة اليها ، وذلك كما فعلت النصارى التى حصرت وقيدت الالهوية فى المسيح ، عليه السلام ، وكما فعل اصحاب العجل من قوم موسى ، فى حصرتهم الالهوية فى العجل ودعواهم أن العجل هو الله المطلق ، فعولاء كفار . وكفرهم ، كما مر ، لايراد به الكفر الشرعى ، بل الكفر اللغوى ، وهو السحر والحجب والتغطية ، لانهم ستروا الله المطلق فى مقيد او مقيدتين مخصوصين محصورين ، ولاشك فى أن هذا هو عين الخطأ والجهل . اما خطؤهم فلانهم نسبوا هذه المرتبة المطلقة ، وهى مرتبة الالهوية ، الى مقيد مخصوص ، فهذا خطؤهم ، وهو خطأ فى النسبة . واما جهلهم فلانهم جهلوا أن هذه المجالى مقيدة معينة ياخذها الحصر والتقيد ، وتأخذها الحدود ، بخلاف الله المطلق الذى لاتأخذه الحدود ، فكأنهم أرادوا تصيير المقيد مطلقا ، وانى لهم ذلك ، اذ كيف ينقلب المقيد الى مطلق ، او كيف يحصر

(١) الفتوحات ٨٥/٢ ص ١٠ .

المطلق في مقيد . فمن هذه الجهة دخل عليهم الجهل . واعلم
 أن الكافر عند ابن عربي موحد ، إذ هو موحد إلهه ، لكنه أخطأ
 في النسبة ، بخلاف المشرک ، كما سيأتى ، قال ابن عربي
 "أما الكافر الذى ليس بمشرك فهو موحد" . فكل مشرك كافر^(٢)
 عنده ، وليس العكس ، إذ قد يكون هناك كافر ليس بمشرك^(٣)
 كمالهى المسيح ، عليه السلام ، والعجل . فبينهما عموم
 وخموص مطلق .

وأما المشركون ، فهم الذين كثروا الآلهة والالهوية ،
 فجعلوا الالهوية أكثر من نسبة لأكثر من واحد ، فالمشركون
 وإن نسبوا الالهوية لغير من يستحقها ، وهو الله ، كما فعل
 الكفار ، إلا أنهم امتازوا عن الكفار بأنهم كثروا الآلهة ،
 وكثروا نسبة الالهوية ، فجعلوا الالهوية لأكثر من واحد ،
 فلذلك دخل عليهم الشرك ، فهم مع إيمانهم بالله المطلق
 الذى يستحق الالهوية ، جعلوا معه غيره شركاء فى هذه النسبة
 فنسبوا اليها الالهوية كما نسبوها لله ، تعالى ، وجعلوا
 هذه الآلهة كالسدنة والحجاب والنواب والوزراء لله ، تعالى
 أى كأن الله استخلفهم ، كما يقول ابن عربى ، ومن عادة
 الخليفة أن يكون فى رتبة من استخلفه عند المستخلف عليه ،
 فلهمذا نسبوا الالهوية اليها ، وباعبدوها إلا من أجل الله ،
 جل وعلا . فالمشركون مؤمنون مقرون بوجود الله واستحقاقه
 للالهوية ، لكنهم جعلوا معه شركاء ، فكثروا الآلهة ، علما
 بأن الذى يستحق هذه النسبة واحد فقط لا أكثر ، فلذلك هم
 مؤمنون بالله ، إذ لو لم يكونوا مؤمنين به كيف يمح أن^(٤)
 يوصفوا بالشرك ، وكيف يشركون به وهم ينكرونه .

(١) راجع هذه الجزئية فى مبحث الاطلاق والتحقييد .

(٢) الفتوحات ٥٩٢/٢ .

(٣) انظر : الفتوحات ٢٠/٢ وما بعدها .

(٤) انظر : الفتوحات ١٧٨/٣ ص ٩ .

هؤلاء هم المشركون ، وقد تحدث عنهم ابن عربى فى مواضع كثيرة من كتابه الفتوحات ، وهذه طائفة من نصوصه تؤيد ما ذكر :

قال ابن عربى : "أما غير المؤمنين ، وهم المشركون ، فهم الذين نسبوا الالهة الى غير من يستحقها ووضعوا اسما على غير مسمائها ، وادعوا الكثرة فيها ^(١) " .

وقال : "ان المشرك ما جعل العظمة والكبرياء الا لله ، وجعل الالهة كالسدنة والحجاب ، فما عبدوهم الا من أجله ^(٢) " .

وقال : "أخبرنا الله انه قضى ان لا نعبد الا اياه بما نسبوه من الالهة لهم (أى للأوثان) ، أى جعلوهم كالنواب لله والوزراء ، كان الله استخلفهم ، ومن عادة الخليفة أن يكون فى رتبة من استخلفه عند المُستخلف عليه ، فلهذا نسبوا الالهة لهم ^(٣) " .

وقال : "اعلم أن كل مشرك كافر ، فان المشرك ، باتباع هواه ، فيمن أشرك واتخذها الها ، وعدوله عن أحدية الاله ، يسترها عن النظر فى الأدلة والآيات المؤدية الى توحيد الاله فسمى كافرا لذلك السَّتر ظاهرا وباطنا ، وسمى مشركا لكونه نسب الالهية الى غير الله مع الله ، فجعل لها نسبتيْن ^(٤) فأشرك " .

واعلم أن الكفار والمشركين ، عند ابن عربى ، ماعبدوا أيا كان معبودهم ، الا الله عز وجل ، لأنهم أمابوا أمرا ، وأخطأوا أمرا آخر ، فهم فى عبادتهم أمابوا المرتبة - مرتبة الالهية - لأنهم ماعبدوا وماتوجهوا فى عبادتهم الا الى هذه المرتبة . وأما خطؤهم فهو خطأ فى النسبة والامانة

-
- (١) الفتوحات ٤٠٩/٢ ص ١٢ .
 (٢) الفتوحات ٣٠٩/٣ ص ٢٧ .
 (٣) الفتوحات ١٠٦/٤ ص ٢٧ .
 (٤) الفتوحات ٥٩٢/٢ ص ٢٠ .

والمقالة ، اذ نسبوا وأضافوا هذه المرتبة الى غير من يستحقها ، وهو الله المطلق ، فنسبوها الى المظاهر والمور الجزئية المقيدة . فلذلك كان كفرهم وشركهم ، فهؤلاء وان أخطأوا في النسبة والامافاة والمقالة الا أنهم أصابوا المرتبة ، فلذلك مآل الكل الى النعيم ، لان كل عابد ، معما كانت عبادته ، انما قصد وتوجه الى هذه المرتبة فالكل عابد لله ، تعالى ، لانه قصد هذه المرتبة التي لا تكون الا لله وحده ، وهذا الذي يدل عليه ، عند ابن عربى ، قوله تعالى : { وقفى ربك ألا تعبدوا الا اياه }^(١) ، فيفسر ابن عربى "قفى" بمعنى "حكم" و "قدر" لاي معنى "أمر" و "أوصى" . وتفسيره هذا يعنى ان الله حكم وقدر ان لا تكون عبادة من اى عابد فى الكون الا وان يكون المعبود فيها هو الله ، جل وعلا ، ومعلوم ان المعبودات متفاوتة ومختلفة ، كما يشهد بذلك الواقع ، فجاءت الآية لتحقرر ان مافى الواقع من اختلاف العقائد والمعبودات انما هى حق ومدق ومواب ، اذ المقمود بها عبادة الله ، جل وعلا قاله هو الذى قدر ذلك وحكم به ، ولاشك ان تقديره وحكمه نافذان ، فما عَبدَ من عَبدَ الا الله ، عز وجل .

وهذه طائفة من نموس ابن عربى حول هذا الموضوع :

قال ابن عربى : "لما اختلفت المقالات تجلى لاهل كل مقالة بحسب او بمورة مقالته ، وسبب ذلك تفويغه أمره اليهم واعطاؤه اياهم عقولا وافكارا يتفكرون بها ، واعطى لكل مؤوف حقه فى الاجتهاد بنظره نميبا من الاجر ، اخطا فى اجتهاده او أصاب ، فانه ما اخطا الا المقالة الواردة فى الله "^(٢) .

وقال : "على الحقيقة ما عبد المشرک الا الله ، لانه لو

(١) سورة الاسراء : ٢٣

(٢) الفتوحات ١٠٠/٤ ص ١٠ .

لم يعتقد الألوهة في الشريك ما عبده ، وقضى ربك ألا تعبدوا إلا
إياه ، ولذلك غار الحق لهذا الوصف ، فعاقبهم في الدنيا إذ
لم يحترموه ، ورزقهم ، وسمع دعاءهم ، وأجابهم إذا سألوا
الهمم في زعمهم ، لعلمه ، سبحانه ، أنهم مالجأوا إلا لهذه
المرتبة وان أخطأوا في النسبة ^(١) .

وقال : "ولما عَبَدَ مَنْ عِبَدَ غير الله ، غار الله أن
يُعَبَدَ في أرضه غيره ، فقال : { وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه }
أي حكم ، فما عَبَدَ مَنْ عبد غير الله إلا لهذا الحكم ، فلم
يعبدوا إلا الله وان أخطأوا في النسبة ، إذ كان لله في كل
شيء وجه خاص ، به ثبت ذلك الشيء ، فما خرج أحد عن عبادة
الله ^(٢) " .

وقال : "ان المشرک ما جعل العظمة والكبرياء إلا لله ،
وجعل الآلهة كالسدنة والحجاب ، فما عبدوهم إلا من أجله ،
وان أخطأوا فيهم فما أخطأوا إلا في الاحدية ، فهم أيضا من
الحامدين لله ، إذ كانوا اهل شفاء على الله ^(٣) " .

وقال عن سريان الحق في كل شيء : "وبهذا الوجه الذي
ذكرناه لا يكون أشرا إلا للالهية ، وقضى ربك
ألا تعبدوا إلا إياه ، قضاءً صحيحاً ، والهمم اله واحد . فلولا
هذا السريان الدقيق والحجاب المجيب الرقيق ، والستر الاخفى
ما عُبِدَتِ الهية في الملائكة والكواكب ، والافلاك ، والاركان ،
والحيوانات ، والنباتات ، والاحجار ، والاناس ، إذ الهية
هي المعبودة من الموجودات ، فأخطأوا في الانفاة من وجه
لاغير ^(٤) " .

وقال : "ان سر الهية لولا ما وجدها كل عابد في معبوده

-
- (١) الفتوحات ٣٢٨/١ ص ١٤ .
(٢) سورة الاسراء : ٢٣ .
(٣) الفتوحات ٢٤٨/٣ ص ٨ .
(٤) الفتوحات ٣٠٩/٣ ص ٢٧ .
(٥) كتاب المسائل ص ١٣ ، ١٤ .

أى عند عبادته لمعبوده . ماعبده ، وهكذا لو مَكَّنُوا من فعل الخطاب لقالوا . وإنما فل المفل لنسبة الإلهية لِمَنْ ليس بإله ، وهو إنما عُبِدَ من ذلك المعبود سر الإلهية التى لله تعالى لما انسحب أثرها على ذلك المعبود ،
فهذا روح قوله : "والحكم اله واحد لا اله الا هو " ، فَأَشْبَهَتْ عَيْنَ
مسانفٍ فى حكم الحقيقة . وإنما أُخِذَ هؤلاء بالنسبة التى
أضافوها لِمَا نحتوه وسموه ونصبوه ورفعوا اليه حوائجهم ،
فأفهم ذلك فانه سر عجيب ^(١) .

وقال : "فخرج (يعنى الحق) عن التقييد والحدود بظهوره
فيها ، ليكون هو المعبود ، فقد قضى أن لا يُعْبَدَ الا اياه ،
فكانت الامنام والالوهان مظاهر له فى زعم الكفار ، فأطلقوا
عليها اسم الاله ، فما عبدوا الا الاله ، وهو الذى دل عليه
ذلك المظهر ،
لم يعبدوا الا الله " ^(٢) .

وقال : "أغير الله تدعون ان كنتم صادقين ، بل اياه
تدعون فيكشف ما تدعون ، هل تدعون الشريك لمينه ، لا والله الا
لكونه فى اعتقادكم إلهاً ، قاله دعوتهم لاحتك المورة ،
ولهذا أجيب دعاؤكم ،
فى القرآن الى ما ذهبنا اليه بقوله ، تعالى : { وقضى ربك
الاتعبدوا الا اياه } ^(٣) ، فهو عندنا بمعنى حَكَمَ ، وعند مَنْ لاعلم
له مِنْ علماء الرسوم بالحقائق بمعنى أَمَرَ ، وبين المعنيين
فى التحقيق بون بعيد ^(٤) .

وقال : "ان الله تعالى يقول : { وقضى ربك الاتعبدوا الا
اياهم } ^(٥) فما عُبِدَ فيما عُبِدَ الا الله " ^(٦) .

(١) كتاب الجلال والجمال ص ١١ .

(٢) الفتوحات ٢/٦٦١ ص ٢٥ .

(٣) سورة الاسراء : ٢٣ .

(٤) الفتوحات ١/٣٦٦ ص ١٠ .

(٥) سورة الاسراء : ٢٣ .

(٦) الفتوحات ٢/٤٠٥ ص ٢٣ .

وقال : "فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب ، ومافى الوجود المحب ، فالعالم كله محب ومحبوب ، وكل ذلك راجع اليه ، كما انه لم يُعبد سواه ، فانه ماعبد من عبيد الابتخيل الالهية فيه ولولاها ماعبد ، يقول تعالى : { وقضى ربك الاتعبدوا الا اياه } ^(١) ، كذلك الحب ما احب احد غير خالقه ... " ^(٢)

وقال عن منزل التبري من الاوثان : "ان هذا المنزل هو منزل الستر والكتمان ، وتقرير الالهة في كل من عبيد من دون الله ، لانه ماعبد الحجر لعينه ، وانما عبيد من حيث نسبة الالهة اليه ، ولهذا ذكرنا انه من منازل الكتمان والستر ، ^(٣) قال تعالى : { وقضى ربك الاتعبدوا الا اياه } " .

وقال : "سبحان العليم القدير ، قدر وقضى ، وحكم وامضى وقضى ربك الاتعبدوا الا اياه في كل معبود ، واين اتيين من تحوله في صور المعبودات ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون " ^(٤) .

وقال : "الذين عبدوا غير الله قربا الى الله ماعبدوا ^(٥) الا الله " .

وقال : "قد قال الله " { وقضى ربك الاتعبدوا الا اياه } ^(٦) و { يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله } ، ولم يذكر قط افتقار مخلوق لغير الله ، ولا قفى ان يُعبد غير الله ، فلابد ان يكون هو عين كل شيء ، اى عين كل ما يُفتقر اليه وعين ما يُعبد ، كما انه عين العابد من كل عابد " ^(٨) .

وقال : "ما عبد المخلوق من عبده ، وما عبد الا الله من حيث لا يدري ، ويُسمى معبوده بمناء والعزى واللات ، فاذا مات

(١) سورة الاسراء : ٢٣

(٢) الفتوحات ٣٢٦/٢ س ١٩ .

(٣) الفتوحات ٥٩١/٢ س ٥ .

(٤) الفتوحات ٥١٨/٣ س ٥ من أسفل .

(٥) الفتوحات ١٠٦/٤ س ١٩ .

(٦) سورة الاسراء : ٢٣

(٧) سورة فاطر : ١٥

(٨) الفتوحات ١٠٢/٤ س ١ .

وانكشف الغطاء علم أنه ماعبد إلا الله ، قاله يقول : وقضى ربك ، أى حكم ، ألا تعبدوا إلا إياه . وكذلك عابد الوثن لولا ما اعتقد فيه الألوهة بوجه ماعبده ، إلا أنه بالستر المسدل فى قوله تعالى : { الغفور الودود } لم يعرفه ، وليس إلا (١) الاسماء " .

وقال :

لولا الوجود ولولا سر حكمته

(٢) ما كان يعبد فى العزى وفى اللات

وقال : "إن للحق فى كل معبود وجهاً ، يعرفه من يعرفه ، ويجعله من يجمله . فى المحمديين : "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه" أى حكم ، ، فما عُبد غير الله فى كل معبود " (٣) . وهكذا تبين أن ابن عربى يدين بوحدة الأديان ، وأنه ماعبد عابد ، أيا كان معبوده ، إلا وكان الله جل وعلا معبوده ، وكانت عبادته لله سبحانه وتعالى ، وإن أخطأ فى النسبة والإضافة ، إلا أنه أصاب المرتبة ، وخطؤه فى النسبة والإضافة سببه الجهل بمذهب وحدة الوجود ، المترتب عليه القول بوحدة الأديان ، إذ لو علم هذا المذهب ، وإن مظاهر العالم تجليات الحق ، جل وعلا ، وموره ، لما قيده فى صورة أو صور مخصوصة ، ولما أشرك به وكثر مرتبة الألوهية . لكن من علم ، عند ابن عربى ، مذهب وحدة الوجود وأدركه - وليس هذا إلا للمعارفين وأهل الكشف والأذواق - فهو الذى يراه فى كل شيء ، لأنه عين كل شيء ، فلا يقيد نفسه بعقد مخصوص وينكر ما سواه ، بل يطلق معبوده بناء على إطلاق وجوده .

وفى النهاية أختتم هذا المبحث بذكر بعض نموس ابن عربى التى يسمح فيها كل عقيدة مريحة ، ويموب فيها كل مقالة فى

(١) الفتوحات ٢٦٠/٤ ص ٢٧ .

(٢) الفتوحات ٢٧٩/٤ .

(٣) فصوص الحكم ص ٧٢ .

الله ، وان كانت النصوص السابقة تدل دلالة واضحة عليه ، لكن التخصيص أصرح وأوضح ، فمن هذه النصوص قوله : "لا ينبغي لله الا الاطلاق ، فان بيده ملكوت كل شيء ، فهو يُقَيِّد ولا يُتَقَيَّد ولكن عفا الله عن الجميع . فمن أراد اصابة الحق وان يُوقَّيه حقه ، وفقه لعلمه بسعته واتساعه ، وأنه عند اعتقاد كل مُعْتَقِدٍ مشهودٌ ، لا يمحى أن يكون مفقودا عند اعتقاد المُعْتَقِدِ ، فانه ربط اعتقاده به ، وهو على كل شيء شهيد ، فصاحب هذا العلم يرى الحق دائما وفي كل صورة ، فلا ينكره اذا أنكره مَنْ قَيَّده " (١) .

وقوله : "قد قدمنا في غير موضع من هذا الكتاب تمويب كل اعتقاد وصحة كل مقالة عقلية في الله " (٢) .

وقوله : "ان ظهور الحق في صورة كل اعتقاد لكل مُعْتَقِدٍ " (٣) .
وقوله :

فالكل في عين الوجود د على طريق واحد
والكل في عين الرضى من مؤمن وجاحد (٤)

وقوله : "قد صح تحول الالهية وتبدلها في صورة الاعتقادات والمعارف " (٥) .
وقوله :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ فمرعى لغزلان وديرٍ لرهبان
وبيتٍ لاوشانٍ وكعبةٍ طائفٍ والواجُّ توراةٍ ومصحفٌ قرآنٍ (٦)
وقوله عن اختلاف الاعتقادات : "فالكل مميّب ، وكل مميّب مأجور ، وكل مأجور سعيد ، وكل سعيد مرضيٌّ عنه وان شقي زمانا مافي الدار الآخرة " (٧) .

-
- (١) الفتوحات ٣/٢٠٩ من ٥ من أسفل .
(٢) الفتوحات ٣/٢٢٤ من ٥ من أسفل .
(٣) الفتوحات ٤/٢١١ من ٣ من أسفل .
(٤) الفتوحات ٢/٢١٩ .
(٥) كتاب المسائل ص ١٨ بتمريف بسيط .
(٦) ترجمان الاشواق ص ٤٣ .
(٧) فصوص الحكم ص ١١٤ .

وقوله : "فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان ، اذ قالت : "مع سليمان" فتبعته . فما يمر بشيء من العقائد الامرت به معتقدة ذلك ، كما نحن على المراط المستقيم الذى الرب عليه ، لكون نواصينا فى يده ، ويستحيل مفارقتنا اياه ، فنحن معه بالتفمين ، وهو معنا بالتمريح ، فانه قال : "وهو معكم اينما كنتم" ، ونحن معه بكونه آخذا بنواصينا ، فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه ، فما أحدٌ من العالم الا على صراط مستقيم ، وهو صراط الرب تعالى " .^(١)

وقوله : "ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ، ان ربي على صراط مستقيم ، فكل ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم ، فهو غير مغلوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون ، فكما كان الضلال عارفاً كذلك الفطىب الالهمى عارفٌ والمآل الى الرحمة التى وسعت كل شيء" .^(٢)

وقوله : "غايات الطرق كلها الى الله ، والله غايتها ، فكلها صراط مستقيم" .^(٣)

وقوله :

عقد الخلائق فى الاله عقائداً وانا شهدت جميع ما اعتقدوه^(٤)

وقوله :

الله اوسع ان يقيدنا لنا عقد فكل عقيدة لا تبطل

.....

فله التجلى فى العقائد كلها واتى بذاك تبدل وتحول^(٥)

(١) قصص الحكم ص ١٥٧ .

(٢) قصص الحكم ص ١٠٦ .

(٣) نقش القصص ص ٥ ، ٦ .

(٤) الفتوحات ١٢٢/٣ . وقد حاول النابلسى تأويل هذا البيت والجواب عنه بقوله : "ومراده جميع ما اعتقدوه ، من حيث مدور ذلك عن المانع القديم ، فان جميع ذلك آثار دالة عليه تعالى ، لامن حيث مدور ذلك من المعتقدين" . انظر : الفتح الربانى ص ٨٦ . ولا شك فى أن النصوص السابقة الذكر فى هذا المبحث كافية لدفع هذا الكلام .

(٥) ديوان ابن عربى ص ٤٦٧ .

(٣) أفعال العباد

(٣) أفعال العباد :

إذا كان لكل فرقة من الفرق الإسلامية المختلفة والمتقدمة على ابن عربى - كالجبرية ، والمعتزلة ، والشيعة والكرامية ، والأشاعرة ، والماثريرية وغيرهم - رأيها الخاص فى أفعال العباد ، تستمد من أدلة شرعية وعقلية مسئلتها من جوهر مذهبها وعقيدتها فى الله ، سبحانه وتعالى ، وصفاته ، فإن لابن عربى ، أيضا ، رأيها الخاص فى أفعال العباد مستمدا من أصل مذهب وعقيدته فى الله وصفاته .

وليس هذا مجال تفصيل أقوال الفرق الإسلامية المتعددة والمختلفة حول هذه الفكرة ، لكن يمكن إجمال هذه الأقوال فى ثلاث آراء ، تعد أصولا لبقية الآراء ، الرأى الأول رأى الجبرية القائلين بنفسى وقوع الأفعال عن العباد ، ونفى اتصافهم بقدر خاصة بهم ، بها يوقعون أفعالهم حسب مشيئتهم وإرادتهم ، وأنهم مجبورون على أفعالهم ، لا اختيار لهم فيها لأنها من خلق الله وإيجاده .

والرأى الثانى رأى المعتزلة ، وهم فى الطرف الآخر ، وهم القائلون بأن أفعال العباد من خلقهم وإيجادهم ، لاتعلق لقدرة الله بها .

والرأى الثالث رأى أهل السنة والجماعة ، المتوسطين فى المسألة ، القائلين بأن أفعال العباد كما هى من خلق الله وإيجاده كذلك هى من فعل العبد وكسبه حقيقة .

والمذاهب الثلاثة هذه وإن كانت متباينة ومختلفة فيما بينها ، إلا أنها تتفق كلها على أصل واحد ، وهو أن الخالق غير المخلوق ، وإن نسبة أفعال الحق سبحانه وتعالى إليه ، غير نسبة أفعال الخلق إليهم .

أما ابن عربى فمذهبه فى أفعال العباد مستمد من مذهبه فى وحدة الوجود ، ذلك الأصل الذى بنى عليه كل الأفكار

والمسائل الأخرى المتعلقة بالإلهيات . فابن عربى ، لأنه يرى الوجود مشتجلا على حقيقة واحدة فقط ، وهذه الحقيقة الواحدة متكثرة بالنسب والاعتبارات والوجوه الوجودية ، فهو يذهب الى أن كل فعل واقع فى الكون إنما هو فعل الحق ، جل وعلا ، لأن الذات والاعيان التى قامت بها تلك الأفعال هى عين الحق وذاته ، إذ ليس فى الوجود غيره ، فالوجود واحد بذاته متكثر بموره ومظاهره ، التى هى نسب واعتباراته التى هى مظاهر تجليات صفات الحق ، سبحانه وتعالى ، وأسمائه الحسنى فهو المتصرف بنفسه فى شئون نفسه ، فكل فعل فى الوجود هو فعل الله على الحقيقة لم يقم إلا به ، فليس المتكلم ولا السامع ولا الكلام ولا العابد ولا المعبود ولا العبادة ، ولا القاتل ولا المقتول ولا القتل ، ولا المتحرك ولا الساكن ولا المجتمع ولا المفترق ، ولا شئ من تلك الأعيان المشاهدة إلا هو عين الحق ، سبحانه وتعالى ، ولاتلك الأفعال التى قامت بتلك الأعيان إلا هو عين فعله . فالحق يتصرف بشئون نفسه ، والتى هى مظاهر العالم بأسره ، كما يتصرف الواحد منا بشئون نفسه ، وليست مظاهر الحق وموره والتى هى العالم بأسره سوى ظهور تجليات صفات الحق وأسمائه ، فالعالم عند ابن عربى صفات الحق ، جل وعلا ، وأسمائه ، وهى اعتبارات ونسب لذات الحق ، تجلت وظهرت فى الوجود المشهود للحواس المُدْرِكَة ، على صورة ذات وأعيان ، وليست هى فى الحقيقة أعيانا ، بل هى صفات وأحكام ، وقد سبق الحديث عن هذه الجزئية عند الكلام على تجلى الحق فى أحكام الأعيان الثابتة فالوجود المشاهد المُدْرَك المحسوس ، فى الواقع والحقيقة عند ابن عربى ، اعتبارات ونسب ، وهى أمور عدمية ، لاحقيقة لها . وإذا علم أن مظاهر العالم وحقائقه المتكثرة هى فى الحقيقة صفات الحق وأسمائه ، جل وعلا ، أمكن ادراك وتمور

كيفية ظهور الأفعال المتعددة والمختلفة - من حركة وسكون واجتماع واقتراق ، وذهاب واياب ، وقيام وقعود ، وقتل وعفو وحرب وسلم ، واعطاء ومنع ، وانتصار وهزيمة ، الخ - للحقيقة الوجودية الواحدة فى ساحة الوجود ، ان يحدث كل ذلك بظهور تلك المفات بالفعل فى ساحة الوجود ، وتجليها على صورة أعيان وذوات للادراك والحس ، ثم بتسلط هذه المفات بعضها على بعض ، فيكون بعضها تحت حكم بعض ، وبها تحمل وتقع الحركة الفعلية والانفعالية فى الوجود . فظهور الأفعال فى ساحة الوجود وميدانه يكون بتقابل أسماء ومفات الحق وتسلط وهيمنة بعضها على بعض ، وقهر بعضها لبعض .

وهذه المسألة وان كانت تحتاج مزيد بحث وتفتيش وتعميل الا أنه لضيق الوقت ساكتفى بما تقدم بيانه موجزا ، وانهم بنصوص من كلام ابن عربى تدل مراحة على ما تقدم ، وهى كثيرة لكن سأختار منها أدلها وأمرحها ، فمنها قوله :

الرب حق والعبد حق ياليت شعرى من المكلف
ان قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب أنى يكلف
فموسى سبحانه يطيع نفسه اذا شاء بخلقه ، وينصف نفسه
مما تعين عليه من واجب حقه .^(١)
وقوله :

فالخلق مجبور ولاسيما والامل مجبور فاين الخيار
فكل مخلوق على شكله فى حالة الجبر وفى الاضطراب^(٢)
وقوله : "وأما أهل الله الذين هم أهل فاعيان الأفعال
الظاهرة من أعيان الخلق انما هى نسب من الظاهر فى أعيان^(٣)
هذه الممكنات ، فأفعال المكلفين فيما كلفوا به من
الأفعال أو التروك مع علمنا بأن الظاهر الموجود هو الحق

(١) الفتوحات ٢/١ ، وانظر أيضا ٥٥٢/١ .

(٢) الفتوحات ٦٨٧/١ .

(٣) هكذا العبارة فى الفتوحات ، ويبدو أن هنا سقط تقديره : "عندهم انما" .

لاغيره بمنزلة ما ذكرناه من محاورة الاسماء الالهية ومجاراتها
فى ميادين المناظرة ، وتوجهاتها على المحل الموصوف بمفة
ما بأحكام مختلفة ، وقهر بعضها بعضا ، كفاعل الفعل المسمى
ذنباً ومعمية يتوجه عليه الاسم العثو والغفار والمنتقم
والمعاقب ، فلا بد أن يَنفُذَ فيه أحد أحكام هذه الاسماء ، إذ
لا يمح أن ينفذ فيه الجميع فى وقت واحد ، لأن المحل لا يقبله
للتقابل الذى بين هذه الأحكام ، فقد ظهر قهر بعض الاسماء فى
الحكم لبعضها والحضرة الالهية واحدة . فإذا علمت هذا هان
عليك أن تنسب الأفعال كلها لله كما تنسب الاسماء الحسنى
كلها لله تعالى أو الرحمن مع أحدية العين واختلاف الحُكم .
فاعلم ذلك وخذه فى جميع ما يُسَمَّى فعلاً فتعرف عند ذلك مَن هو
المُكَلِّف والمُكَلَّف (١) .

وقوله : "سبحان مَن يكلم نفسه بنفسه فى أعيان خلقه" (٢) .
وقوله :

حيرةٌ من حيرة مَدَرَتْ	ليت شعري شَمَّ مَن لا يحارُ
أنا أن قلتُ أنا قالا لا	وهو أن قال أنا لا يُعار
أنا مجبور ولا فعل لى	والذى أفعله باضطرار
والذى أُسند فعلى له	ليس فى أفعاله بالخيار (٣)

وقوله : "الباطل هو العدم بلا شك ، والوجود كله حق ،
فما ركع راكم الالحق وجودي باطنه عدم هو عين المخلوق ،
فان قلت فالراكم أيضا وجود ، قلنا : صدقت ، فان الاسماء
الالهية التى تنسب الى الحق على مراتب فى النسبة ، بعضها
يتوقف على بعض ، وبعضها لها المهيمنة على بعض ، وبعضها
اعم تعلقاً من بعض ، وأكثر أشراً فى العالم من بعض ،
والعالم كله مظاهر هذه الاسماء الالهية ، فيركع الاسم الذى

(١) الفتوحات ٦٩٣/١ ص ٢١ .
(٢) الفتوحات ٧٠٢/١ السطر الأخير .
(٣) الفتوحات ٦٠٧/٢ .

هو تحت حيلة غيره من الاسماء للاسم الذى له المهيمنة عليه
فيظهر ذلك فى الشجر الراكع ، فكان انحناء حق لحق ^(١) " .

وقوله : "قويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون
هذا من عند الله . وهو والله من عنده ، ولكن من غير الوجه
الذى يزعمون ، ولهذا شقوا بما قالوه ، وان كانوا
لايعتقدونه . وبعد الآخر بقوله إنه من عند الله واعتقاده
ذلك على غير الوجه الذى يعطى الشقاء . فالقول واحد والحكم
مختلف ، فمبحان من أخفى علمه عن قوم وأطلع عليه آخرين ^(٢) " .

وقوله : "ان العبد ما يشاء الا ان يشاء الله ، فما شاء
الحق الا ان يشاء العبد ^(٣) " .

وقوله : "العارفون من اهل الله لا يرون أن ثم قدرة
حادثة أصلا يكون عنها فعل فى شيء ، وانما وقع التكليف
والخطاب من اسم إلهي على اسم الهى فى محل عبد كياني ،
فسمي العبد مَكْلَفًا وذلك الخطاب تكليفا ^(٤) " .

وقوله عن طلب الحق ، جل وعلا من الممكن ، الانقياد
لامره ونهيه : "قال الممكن هذا مقام صعب لا اقدر عليه ، كما
أنك يارب ما يبدل القول لديك ، ولا يكون عنك الاماسبق به علمك
فمشيئتك واحدة والاختيار المنسوب إليّ منك . فالذى تقبله
ذاتى من الانقياد اليك ان اكون لك حيث تريد ، لا حيث تامر
الا أن وافق أمرك ارادتك ، فحينئذ أجمع بينهما ،
فما كان انقيادك الا اليك ، وأنا مورة مماثلة للمحبوبين ^(٥)
الذين لا يعرفونك معرفتى فيقولون قد أجاب الحق سؤالنا
وانقاد الينا فيما نريده منه ، وانت ما أجبت الانفسك ،
ثم انك سبحانه نسبت لي ^(٦) ذلك واشفيت عليّ به ، وانت تعلم

(١) الفتوحات ٣٢/٢ المطر الاخير ، ص ٣٤ .

(٢) الفتوحات ٦٠٢/٢ ص ١٠ .

(٣) الفتوحات ٥٠٩/٣ ص ٢ من أسفل .

(٤) الفتوحات ٤٠٣/٣ ص ٢٧ .

(٥) الكلام للممكن .

(٦) الكلام للممكن .

كيف كان الامر ، فظهرتُ بِأمر تشهدُ الحقيقةُ بخلافه ، فقلتُ :
لايعصون الله ماأمرهم ، والحقيقة مِنْ خلف هذا الثناء تنادى
لايعصون الله ماأراد منهم ، وقرَن الامرَ منه بإرادته ، فذلك
هو الامر الذى لايعصيه مخلوق ، وهو قوله : "إذا أردناه أن
نقول له كن" هذا هو الامر الذى لايمكن للممكن المأمور به
مخالفته ، لا الامر بالأفعال والتروك . يعرف ذلك العارفون من
عبادك ذوقا وشهودا . فإنَّ أَمَرَكَ الْفِعْلَ المأمور به أن يتكون
فى هذا العبد المأمور بالفعل تَكَوَّنَ ، فتقول هذا عبد طائع
امتثل أمري ، ومابيده من ذلك شيء " .^(١)

وقوله : "جعل الحق هويته عين سمع عبده وبمره ويده
وغير ذلك ، فإما ذات العبد ، وإما صفته ، وإما نسبتة ،
..... ، فما فى العالم الامَنُ نَسَبَ الفعل اليه ، أى الى
نفسه ، مع علم العلماء بالله أن الفعل لله لاغيره " .^(٢)

وقوله عن علوم بعض المنازل : "وفيه علم جحد المشرك
الشريك ، هل له فى ذلك وجه الى المدق أو هو كاذب مِنْ كل
وجه ، وذلك أن القائل فى الحقيقة ليس غير الله ، فلا بد أن
يكون له وجه الى المدق ، مِنْ هُنَاكَ يُنْسَبُ أَنَّهُ قول الله ، وإن
ظهر على لسان المخلوق " .^(٣)

وقوله : "المنة العالم كلها أقوال الله " .^(٤)

وقوله : "فى الحقيقة ماعصى الله أحد ولاطاعه ، بل
الامر كله لله ، وهو قوله : "واليه يُرْجَعُ الامر كله " ، فأفعال
العباد خلق الله ، والعبد محل لذلك الخلق " .^(٥)

وقوله : "هو الْمُكَلَّفُ وَالْمُكَلَّفُ ، لأنه قال : "واليه يرجع
الامر كله ، فهو عين الموجودات ، اذ هو الوجود " .^(٦)

- | | |
|-----|-----------------------|
| (١) | الفتوحات ٢١٧/٣ ص ١١ . |
| (٢) | الفتوحات ٥٦٦/٣ ص ١٤ . |
| (٣) | الفتوحات ٤٩٢/٣ ص ٢٤ . |
| (٤) | الفتوحات ٢١١/٣ ص ٩ . |
| (٥) | الفتوحات ٢٥٤/٣ ص ٢٤ . |
| (٦) | الفتوحات ١٠٠/٤ ص ٢٣ . |

وقوله : "انه لولا المكر الخفي لما صح تكليف ولاطلب جزاء . فانه من مكر الله المحمود في المكور به تكليف الله اياه بالاعمال والسمع والطاعة فيما كلفه به ، والامر يُعطى في نفسه ان الاعمال خلق الله في العبد ، وان الله لا يكلف نفسه ، وليس العامل الاهو " .^(١)

وقوله :

ألا كلُّ قولٍ في الوجود كلامه سواءً علينا نثره ونظامه
يَعْمُ به اسماع كلِّ مَكُون فمنه إليه بدؤه وختامه^(٢)

وقوله : "واما كلام الله من الشجرة لموسى ، فهو عند بعضهم دليل على ان الكلام يُنسب لمن خلقه . كما تقول الطائفة الاخرى ان السمع تعلق بالمناسب ، وهو الخطاب من الشجرة ، وليس الا كلام الله ، ، واهل الكشف الذين يرون ان الوجود لله بكل صورة ، جعلوا الشجرة هي صورة المتكلم ، كما كان الحق لسان العبد وسمعه وبصره بهويته لايمفته ، كما يظهر في صورة تُنكر وتتحول الى صورة تُعرف ، وهو هو لاغيره ، اذ لاغير . فما تكلم من الشجرة الا الحق ، فالحق صورة شجرة . وماسمع من موسى الا الحق ، فالحق صورة موسى من حيث هو سامع ، كما هو الشجرة من حيث هو متكلم ، والشجرة شجرة وموسى موسى ، لاحتل ، لان الشيء لا يحل في ذاته ، فان الحلول يعطى ذاتين ، وهنا انما هو حَكَمَان^(٣) .
وقوله : "العمل مُقسَّم على ثمانية اعضاء من الانسان ، وقد أخبر الحق انه تعالى هُوِيَّة كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحق ، والمورة للعبد ، والهُوِيَّة مدرجة فيه ،^(٤)
أي في اسمه لاغير ، لانه تعالى عين ماظهر " .

(١) الفتوحات ١٤٤/٤ من ٤ من أسفل .

(٢) الفتوحات ١٤١/٤ .

(٣) الفتوحات ٧١/٤ من ١١ .

(٤) قصص الحكم من ١٥١ .

(٤) نبوة الأولياء

(٤) نبوة الاولياء :

من ضمن الافكار والمسائل التى يثيرها ابن عربى ويدين بها قضية نبوة الاولياء ، وأن الولى قد يمل بغفل الله ووهبه الى درجة النبوة ، فيوحى اليه كما يوحى الى الانبياء ويكلم ويوحى اليه بكل الامور والطرق التى يوحى فيها الى الانبياء ، سواء مباشرة بتكليم الله اياه من غير حجاب ، أو من وراء حجاب ، أو بانزال ملك ، فيأخذ الولى عنه ويعقل ما تلقاه عليه . وهو أمر قد سبق ابن عربى الى القول به كثير من فرق الشيعة الغالية وغيرهم ، فقالوا بتنزل الوحي^(١) على أئمتهم وأوليائهم .

غير أن ابن عربى يفرق بين نبوة الاولياء ونبوة الانبياء ، إذ هو يقسم النبوة الى قسمين ، نبوة تشريع ونبوة عامة :

أما نبوة التشريع : فهو الوحي المقترن بتشريع من عند الله يعمل به النبى ويأمر به قومه . وهذه المرتبة من النبوة قد انقطعت ، إذ لانبى بتشريع جديد ناسخ لشرع نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، واليه الاشارة بقوله ، صلى الله عليه وسلم : "لانبى بعدى" ، وقول الحق جل وعلا : { وخاتم النبيين } .

أما النبوة العامة : فهى المسماة بنبوة الاولياء ، وهو تنزل الوحي على قلوب الاولياء الممطفين لهذا الوحي ، من غير اقتران بتشريع جديد . والوحي الى الاولياء يكون بكل ما يوحى به الى الانبياء أصحاب الشرائع ، من كلام الله مباشرة ، ومن وراء حجاب ، أو عن طريق ارسال رسول ، فليس هناك فرق ، عند ابن عربى بين نبوة التشريع والنبوة العامة فى مسألة الوحي من الله بالطرق السابقة ، لكن الفرق فى

التشريع فقط ، فالأول نبوته نبوة تشريع ، والآخر نبوته تخلو من تشريع جديد ينسخ التشريع الذى قبله ، بل يأتية الوحي بالأخبار والأحكام التى تبين له تشريع النبى الذى قبله من أصحاب نبوة التشريع فيعمل بها ، فهو اذا تابع فى نبوته لتشريع النبى الذى قبله ، لكنه مع ذلك يتلقى الوحي من الله تعالى .

والنبوة العامة (نبوة الأولياء) كنبوة التشريع ، عند ابن عربى ، تكون بالوهاب من الله تعالى ، اذ هى محض فضله وجوده يهبه مَن يشاء ، فلا يتوصل اليه أحد بالكسب ، بل هى بمطلق منته وفضله ووهبه ، سبحانه وتعالى ، لذا فالنبوة باقية لاتنقطع أبدا ، لأن فضل الله وجوده لاينقطعان .

فابن عربى ، وان ابطال جواز بلوغ مرتبة النبوة كسبا ، كما عليه بعض الفلاسفة وغيرهم ، الا انه صححه وأجازه من جهة أخرى ، من جهة كونه فضل الله ووهبه وجوده . فهو أغلق باب النبوة من جهة ليفتحه من جهة أخرى .

فسابن عربى يرى أن نبوة التشريع قد انقطعت بخلاف النبوة العامة ، قائما سارية الى يوم القيامة لاتنقطع أبدا أما النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، والتى دلت على أنه لانبى بعد محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وأنه خاتم النبيين ، فان ابن عربى يوجهها الى نبوة التشريع ، أى لانبى مشرعا بعده فهو خاتم النبيين المشرعين ، أما الانبياء غير المشرعين فما دل أى نص ، فى نظر ابن عربى ، على انقضائهم وانقطاعهم ، بل وجودهم محقق فى كل عمر ودهر ، وكيف تنقطع النبوة العامة وهى محض منته وفضله .

ومما يستدل به ابن عربى على صحة وجود الانبياء غير المشرعين بعد النبى محمد ، صلى الله عليه وسلم ، نزول عيسى ، عليه السلام ، آخر الزمان ، وهو مع كونه نبيا عند

نزوله الا أنه ليس صاحب تشريع جديد ناسخ لشريعة نبيينا محمد بل هو عامل بشريعته، فظهور عيسى عليه السلام ، مع كونه نبيا عاملا بشرع محمد ، عليه السلام ، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، دليل على أن باب النبوة العامة مفتوح لم يغلّق عند ابن عربى .

ويطلق ابن عربى على نبوة الاولياء ، أيضا ، مقام القُرْبَةِ ، وهو مقام بين مقام الصديقين (الاولياء) ، ومقام النبوة - نبوة تشريع - أى هو وَلِيٌّ لَكِن يُوْحَى اليه كالنبي المشرع ، لكن بلاشرع ، فهذا المقام اذاً اعلى من مقام الولاية ، ودون نبوة التشريع .

وقد أنكر ابن عربى على الامام الغزالى عندما أنكر الأخير أن يكون هناك مقام أو منزلة بين الصديقين والانبياء فمن تخطى رقاب الصديقين وقع فى النبوة (والنبوة المقصودة هنا نبوة التشريع ، لأن الغزالى لم يكن عنده هذا التقسيم) فغلطه ابن عربى فى هذا ، وأثبت هو مقاما بينهما ، وهو مقام القربة المذكور آنفا ، وسخاى نمومه حول هذه المسألة وأخذ من هذه الفكرة المنكرة ادعى ابن عربى أنه ماكتب شيئا ولا تكلم بشيء من العلم الا وكان ذلك عن طريق الوحي الالى والنفث الربانى ، وأنه ماسطر شيئا من علومه ولا نطق بشيء منها الا بعد مفارقة الروح الامين . كما تقدمت نمومه من قبل .^(١)

ولأنه لافرق بين نبوة التشريع ونبوة الاولياء الا فى التشريع فقط ، فلا يمتنع أن يتأخذ النبي المشرع من مشكاة النبي الولى ويستفيد منه ، وسيأتى تفصيل هذه الجزئية فى الفكرة الخامسة الآتية .

وهذه طائفة من نصوص ابن عربى حول هذه الفكرة :

(١) انظر ص ٩٨٧-٩٩٠

قال ابن عربى : " اعلم أن الولاية هي الفلك المحيط
العام ، ولهذا لم تنقطع ، ولها الانبياء العام ، وأما نبوة
التشريع والرسالة فمنقطعة ، وفى محمد ، صلى الله عليه
وسلم ، قد انقطعت فلان نبى بعده ، يعنى مُشَرَّعاً أو مُشَرَّعاً له ،
ولارسول وهو المشرع ، ان الله لطيف
بعباده ، فأبقى لهم النبوة العامة التى لا تشريع فيها " (١) .

وقال : " اعلم أيديك الله أن النبى هو الذى يأتيه الملك
بالوحي من عند الله ، يتضمن ذلك الوحي شريعة يتعبد بها فى
نفسه ، فان بعث الى غيره كان رسولا ، وهذا باب
قد أُغْلِقَ برسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فلا سبيل أن
يتعبد الله أحداً بشريعة ناسخة لهذه الشريعة المحمدية ،
..... وأما حالة أنبياء الاولياء فى هذه الامة ، فهو كل
شخص أقامه الحق فى تجل من تجلياته ، وأقام له مظهر محمد ،
صلى الله عليه وسلم ، ومظهر جبريل ، عليه السلام ، فاسمعه
ذلك المظهر الروحانى خطاب الاحكام المشروعة لمظهر محمد ،
صلى الله عليه وسلم ، حتى اذا فرغ من خطابه ، وفزع عن قلب
هذا الولي ، عقل صاحب هذا المشهد جميع ما تضمنه ذلك الخطاب
من الاحكام المشروعة الظاهرة فى هذه الامة المحمدية ،
فياخذها هذا الولي كما أخذها المظهر المحمدي " (٢) .

وقال : " الاكابر من عباد الله الذين هم فى زمانهم
بمنزلة الانبياء فى زمان النبوة ، وهى النبوة العامة ، فان
النبوة التى انقطعت بوجود رسول الله ، صلى الله عليه وسلم
انما هى نبوة التشريع ، لامقامها . فلا شرع يكون ناسخا لشرعه
صلى الله عليه وسلم ، ولا يزيد فى حكمه شرعا آخر ، وهذا
معنى قوله ، صلى الله عليه وسلم ، ان الرسالة والنبوة قد

(١) فصوص الحكم ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٢) الفتوحات ١٥٠/١ ص ٦ .

انقطعت ، فلا رسول بعدى ولا نبى ، أى لانبى بعدى يكون على شرع يخالف شرعى ، بل اذا كان يكون تحت شريعتى . ولا رسول أى لارسل بعدى الى أحد من خلق الله بشرع يدعوهم اليه ، فهذا هو الذى انقطع وَدَّ بابه ، لامقام النبوة ، فانه لا خلاف أن عيسى ، عليه السلام ، نبى ورسول ، وأنه لا خلاف أنه ينزل فى آخر الزمان حَكَمًا مقسطا عدلا بشرعنا لا بشرع آخر ، ولا بشرعه الذى تَعَبَّدَ الله به بنى اسرائيل من حيث ما نزل هو به ، بل ما ظهر من ذلك هو ما قرره شرع محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ونبوة عيسى ، عليه السلام ، ثابتة محققة . فهذا نبى ورسول قد ظهر بعده ، صلى الله عليه وسلم ، وهو الصادق فى قوله ، أنه لانبى بعده ، فعلينا قطعاً أنه يريد التشريع خاصة ^(١) .

وقال فى اجابته عن السؤال الثانى من اسئلة الحكيم الترمذى والذى مورته هكذا : أين منازل أهل القرية ؟ فقال ابن عربى : "بين المديقية ونبوة الشرائع ، فلم تبلغ منزلة نبى التشريع من النبوة العامة ، ولا هو من المديقيين الذين هم أتباع الرسل " ^(٢) .

وقال : "قد أنكر أبو حامد هذا المقام ، وقال ليس بين المديقية والنبوة مقام ، وَمَنْ كَخَطَّى رِقَابِ المديقيين وقع فى النبوة ، والنبوة باب مغلق ، فكان يقول لا تتخطوا رِقَابِ المديقيين " ^(٣) . وقد ساق ابن عربى كلام الغزالى هذا فى معرض الإنكار عليه ، لأنه قد بوب باباً خاصاً لهذا المقام ، ويزعم أنه دخله .

وقال : "لا يقبل الرسول الرسالة إلا بواسطة روحٍ قدسى أمينٍ

-
- (١) الفتوحات ٣/٢ من ٢ ، وانظر ٥٨/٢ من ١١ .
 (٢) الفتوحات ٤١/٢ من ١٥ .
 (٣) يعنى مقام القرية السابق .
 (٤) الفتوحات ٢٦٢/٢ من ١٠ .
 (٥) وهو الباب ١٦١ من الفتوحات ، وفى هذا الباب ذكر كلام الغزالى السابق الذكر ، وانظر أيضاً كتاب "القربة" من ٦ وما بعدها ضمن مجموعة رسائل ابن عربى .

ينزل بالرسالة على قلبه ، وأحيانا يتمثل له الملك رجلا، وكل وحى لا يكون بهذه المفة لا يسمى رسالة بشرية ، وإنما يسمى وحيا أو الهاما أو نفثا أو وجودا ، ولا تكون الرسالة الا كما ذكرنا ، ولا يكون هذا الوصف الا للرسول البشرى ، وباعدا هذا من فروب الوحى فانه يكون لغير النبى والرسول ، ، والرسالة التى انقطعت هى تَنْزُلُ الحكم الالهى على قلب البشر بوساطة الروح ، كما قرئناه فذلك الباب هو الذى سُد ، والرسالة والنبوة التى انقطعت ، وأما الالتقاء بغير التشريع فليس بمحجور ، ولا التعريفات الالهية بمحة الحكم المقرر أو فساد ، فلم تنقطع ، وكذلك تَنْزُلُ القرآن على قلوب الاولياء ما انقطع مع كونه محفوظا لهم ، ولكن لهم ذوق الانزال ، وهذا لبعضهم ^(١) .

وقال : "وأنا من قال من أصحابنا وذهب اليه كالامام أبى حامد الغزالى وغيره ، بأن الفرق بين الولى والنبى نزول الملك ، فان الولى ملهم ، والنبى ينزل عليه الملك مع كونه فى أمور يكون ملهما ، فانه جامع بين الولاية والنبوة ، فهذا غلط عندنا من القائلين به ، ودليل على عدم ذوق القائلين به ، وإنما الفرقان إنما هو فيما ينزل به الملك لافى نزول الملك ، فالذى ينزل به الملك على الرسول والنبى خلاف الذى ينزل به الملك على الولى التابع ، فان الملك قد ينزل على الولى التابع بالإتباع وبإفهام ما جاء به النبى مما لم يتحقق هذا الولى بالعلم به " ^(٢) .

وقال : "لما كانت هذه العلوم التى أنا واضعها فى هذا المجموع شاهدا من هذا القبيل ، ومعلقة من مشكاة هذا الجيل ومما لا يصح الا بعد مفارقة جبريل ، وكل منف من الملا وقبيل ^(٣)

(١) الفتوحات ٢/٢٥٨ ص ٨ بتصريف يسير .

(٢) الفتوحات ٣/٢١٦ ص ١١ .

(٣) يقمى كتاب عنقاء مغرب .

لم يمح عندنا اذاعتها ، ولأن نرفع حجابها فتكشف سريرتها .
فكل ما أبرزناه لعين الناقد البصير انما هو من تلقبات
الروح الامين ، ومن سدره المنتهى للسالكين " .^(١)

وأما ما ذهب اليه ابن عربى من انكاره لدعوى النبوة ،^(٢)
فهو انما يعنى به نبوة التشريع ، لا النبوة العامة .

وقد فتح ابن عربى بهذا الرأى المخالف لنصوص الشرع
 واجماع الامة بابا من الشر عظيمًا ، جنى على الامة الاسلامية
جنايات شنيعة ، أدى الى تمزيق وحدتها . فقد ادعى بسبب
ذيعوع هذه الفكرة ، النبوة أناس كثيرون ، صرفوا الخلق عن
الاسلام وعن اتباع دين محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وكان من
أبرز مُدَّعي النبوة متأثرا بفكرة ابن عربى هذه ، احمد
القاديانى ، صاحب الفحلة المعروفة اليوم بالقاديانية .^(٣)

ومما يؤيد ويؤكد استفادة القاديانى دعواه النبوة من
فكرة ابن عربى فى استمرار النبوة العامة ، عدة أمور ، منها
الموافقة التامة من القاديانى لفكرة النبوة العامة التى
نادى بها ابن عربى والقول بانقطاع نبوة التشريع وبقاء
النبوة العامة ، والتدليل على ذلك بمثل ما استدل عليه ابن
عربى ، مما يدل على استفادة المتأخر من المتقدم .^(٤)

ومنها استشهاد القاديانية بنصوص من كلام ابن عربى
تؤيد مذهبهم فى اثبات نبوة احمد القاديانى .^(٥)

ومنها أن احمد القاديانى المنتخب قد أخذ ، وهو فى

(١) عنقاء مغرب ص ٢١ .

(٢) انظر : الفتوحات ٤٥٦/٣ ص ٥ من أسفل .

(٣) هو مرزا غلام احمد بن غلام مرتضى بن عطاء محمد
القاديانى ، ولد فى قاديان من قرى "بنجاب" مدينة فى
الهند ، سنة ١٢٥٢هـ . ادعى النبوة ونجحت دعواه بعغل
مساعى الانجليز ، مات سنة ١٣٢٦هـ فى مدينة لاهور ، ودفن
بقاديان مسقط رأسه .

انظر : الاعلام ٢٥٦/١ ، معجم المؤلفين ١٧٤/٢ ، الثقافة
الاسلامية فى الهند ص ٢٣٠ .

(٤) ، (٥) انظر : المودودى فى الميزان ص ١١ ، ١٢ ، ٨١ ،
٢٠ ، ٥٠ .

سلى طلب العلم ، بدراسة كتب التصوف والفلسفة والمنطق والطب وعلم الكلام ، والتي كانت رائجة في الهند آنذاك ،^(١) وهذا يؤيد ويقوى القول بأن فكرة دعواه النبوة إنما اقتبسها من كلام ابن عربى فى القموص والفتوحات ، بعد أن اطلع عليها . فمما قاله المتنبي، القاديانى فى بعض كتبه "لو لم أكن من أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ولو لم أتابع طريقه ، لما تَشَرَّفْتُ بالمكالمة والمحادثة الالهية، حتى ولو وازنتُ أعمالى جبال الدنيا بأجمعها ، وذلك لأن جميع النبوات قد انقطعت إلا النبوة المحمدية ، فلأُشَرِّع بعده ، صلى الله عليه وسلم ، أما الذبى غير المُشَرِّع فممكن وجوده ، وإنما ينبغي أولا أن يكون من أمته ، صلى الله عليه وسلم" .^(٢) والحق الذى عليه اجماع الأمة ودلت عليه نصوص الكتاب والسنة انقطاع الوحي ، فقد أغلق بابه ، سواء نبوة التشريع أو النبوة العامة ، فمن ادعى النبوة فليس بمسلم ، بل هو عن الاسلام مرتد يجب قتله ان كان مسلما .

(١) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند ص ٢٣٠ ، القاديانية لمجموعة علماء ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) انظر المودودى فى الميزان عن كتاب التجليات الالهية للقاديانى .

(٥) ختم الولاية

(٥) ختم الولاية :

أول من أشار مسألة ختم الولاية ، وأظهر القول بها هو الحكيم الترمذى فى كتابه "ختم الاولياء" فقد ادعى ظهور ولى فى آخر الزمان هو سيد الاولياء ، وحجة الله عليهم وعلى سائر الموحدين يوم القيامة ، فهو سيد الاولياء ، كما أن محمدا صلى الله عليه وسلم ، سيد الانبياء ، وهو خاتمهم ، كما أن محمدا ، صلى الله عليه وسلم ، خاتم النبيين ، وخاتم الاولياء أول الاولياء فى الذكر وفى العلم وفى المقادير ، وفى اللوح المحفوظ ، وفى الميثاق وفى المحشر ، وفى الخطاب ، وفى الوفاة ، وفى الشفاعة ، وفى الجوار ، وفى دخول الدار ، وفى الزيارة ، فهو فى كل شيء أول الاولياء ، كما كان محمد ، صلى الله عليه وسلم ، أول الانبياء .^(١)

والحكيم الترمذى وان لم يمرح بتحديد شخصية الختم هذا الا أن بعضهم ، ومنهم ابن عربى ، ذهب الى أن المراد به نبي الله عيسى عليه السلام ، فانه ينزل آخر الزمان نبيا وليا تابعا لشرع نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فهو بهذا يكون خاتم الاولياء وسيدهم ومقدمهم .

وبغض النظر عن الشخصية التى عناها الحكيم الترمذى من خاتم الاولياء ، فإن من الواضح ، كما سيأتى ، أن ابن عربى استغل أصل هذه الفكرة استغلالا واسعا ، وقسم الختم الى ختمين على نحو لم يكن عند الحكيم الترمذى ، وجعل مقام خاتم الاولياء المشكاة التى يستمد منها الانبياء والمرسلون والاولياء علومهم ، كما سيأتى توفيقه .

(١) انظر : ختم الاولياء ص ٣٤٤ وما بعدها ، ص ٣٦٧ .

(٢) انظر : المعجم الموفى ص ٢٨١ .

وقبل الحديث عن تقسيم ابن عربى للختم ، أود أن أبين مراد ابن عربى من كلمة "الختم" أو "الخاتم" . فهو يريد به كما سيتضح من نصوصه ، أنه منزلة ومرتبة خاصة بشخص معين ، ومقام مقصور عليه فقط دون من سواه ، به يكون مُقَدَّم هذه الطائفة وسيدها ، وأنه أول مخلوق فى تقدير الله وعلمه ، إذ كان الختم وليا و آدم بين الماء والطين ، وأنه بهذا المقام يكون مصدر كل علم ومعرفة لتلك الطائفة ، فعنه يأخذون علومهم ومعارفهم ، إذ هو الجامع لعلم كل ولى .

فالختم إذن مقام خاص لشخص معين ، به يكون سيد هذه الطائفة ومصدر علمها ومعارفها ، وهو لرجل واحد فقط فى العالم طيلة الزمان لا يكون لغيره أبدا .

أما تقسيم ختم الولاية عند ابن عربى ، فهو تنقسم الى قسمين :

(١) ختم الولاية العامة :

ويسميه ابن عربى ، أيضا ، ختم الولاية الكبرى ، وختم الولاية على الاطلاق ، والختم العام . والمقصود بخاتم الولاية العامة ، عنده ، هو نبي الله عيسى ، عليه السلام ، فانه ينزل فى آخر الزمان نبيا وليا يحكم بشرع نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم . والمقصود بالولاية العامة التى يختتمها هى ولاية الانبياء والرسل ، عليهم السلام . فالخاتم لهذه الولاية هو عيسى ، عليه السلام ، فلاولى متحقق بالنبوة بعده يختتم هذه الولاية العامة ، فهو مقام خاص به ، عليه السلام .

وقد ذكر ابن عربى خاتم الولاية العامة فى الفتوحات فى أكثر من موضع ، تارة يصرح باسمه ، وتارة يلوح ويلمح به ،

فمن كلامه فيه قوله : "ان عيسى ، عليه السلام ، اذا نزل
صايحكم الا بشرية محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وهو خاتم
الاولياء فانه من شرف محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ان ختم
الله ولاية امته - والولاية مطلقة - بنبي رسول مكرم ، ختم
به مقام الولاية ، فله يوم القيامة حشران ، يحشر مع الرسل
رسولا ، ويحشر معنا وليا تابعا محمدا ، صلى الله عليه
(١)
وسلم " .

وقوله : "للروح المحمدي مظاهر في العالم ، اكمل
مظهره في قطب الزمان ، وفي ختم الولاية المحمدي ،
(٢)
وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام " .

وقوله : "من شرف النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ان ختم
الاولياء في امته نبي رسول مكرم ، هو عيسى ، عليه السلام ،
وهو افضل هذه الامة المحمدية ، وقد نبه عليه الترمذي الحكيم
في كتاب ختم الاولياء له ، وشهد له بالفضيلة على ابي بكر
الصديق وغيره ، فانه وان كان وليا في هذه الامة والامة
المحمدية ، فهو نبي ورسول في نفس الامر ، فله يوم القيامة
(٣)
حشران " .

وقوله عن رجال الله : "منهم ، رضى الله عنهم ، الختم
وهو واحد لا في كل زمان ، بل هو واحد في العالم ، يختم الله
به الولاية المحمدية ، فلا يكون في الاولياء المحمديين اكبر
منه . وشم ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم الى
آخر ولي ، وهو عيسى ، عليه السلام ، هو ختم الاولياء ،
(٤)
فله يوم القيامة حشران " .

وقوله في الاجابة على السؤال الثالث عشر من أسئلة

-
- (١) الفتوحات ١٥٠/١ من ١٠ .
(٢) الفتوحات ١٥١/١ من ٥ من أسفل .
(٣) الفتوحات ١٨٥/١ من ١ .
(٤) الفتوحات ٩/٢ من ٧ .

الحكيم السمرمذى ، والذي صورته هكذا : "فان قلت من يستحق خاتم الاولياء ، كما يستحق محمد ، صلى الله عليه وسلم ، خاتم النبوة ؟" ، فاجاب بقوله : "الختم ختمان ، ختم يختم الله به الولاية ، وختم يختم الله به الولاية المحمدية ، فاما ختم الولاية على الاطلاق فهو عيسى ، عليه السلام ، فهو السولى بالنبوة المطلقة فى زمان هذه الامة ، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة ، فينزل فى آخر الزمان وارثا خاتما لاولى بعده بنبوة مطلقة ، كما أن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبوة ، لاننبوة تشريع بعده" ^(١) .

وقوله : "واما ختم الولاية العامة ، الذى لا يوجد بعده ولى فهو عيسى عليه السلام" ^(٢) .

وقوله : "الختم العام هو روح الله وكلمته ، فهو آخر متعلم وآخر استاذ لمن اخذ عنه" ^(٣) .

وقوله : "عيسى ، عليه السلام ، محمدى . ولهذا ينزل فى آخر الزمان ، وبه يختم الله الولاية الكبرى ، وهو روح الله وكلمته" ^(٤) .

وقوله : "ان عيسى اذا نزل الى الارض فى آخر الزمان اعطاه الله ختم الولاية الكبرى من آدم الى آخر نبي تشريفا لمحمد ، صلى الله عليه وسلم" ^(٥) .

وقوله فى معرفة ختم الاولياء على الاطلاق :

ألا ان ختم الاولياء رسول

ولير له فى العالمين عديل

هو الروح وابن الروح والام مريم

وهذا مقام ما اليه سبيل

-
- (١) الفتوحات ٤٩/٢ من ١٤ .
 (٢) الفتوحات ٤٩/٢ من ٢٧ .
 (٣) الفتوحات ٤٠٠/٣ من ١٣ .
 (٤) الفتوحات ٥٠٧/٣ من ٤ .
 (٥) الفتوحات ٥١٤/٣ من ٨ .

الى أن قال : "اعلم وفقنا الله وإياك أن الله تعالى من كرامة محمد ، صلى الله عليه وسلم على ربه ، أن جعل من أمته رسلا ، ثم انه اختص من الرسل مَن بَعَثَتْ نِسْبَتُهُ مِنَ الْبَشَرِ فَكَانَ نَصْفُهُ بَشَرًا وَنَصْفُهُ الْآخِرُ رُوحًا مَطْهُرَةً مَلَكًا ، لأن جبريل وهبه لمريم بشرا سويا ، رفعه الله اليه ، ثم ينزله وليا خاتم الأولياء في آخر الزمان يحكم بشرع محمد ، صلى الله عليه وسلم ، في أمته ، وليس يختم الا ولاية الرسل والأنبياء ، وَخَتَمَ الْوَلَايَةَ الْمَحْمُودَى بِخَتَمِ وَلَايَةِ الْأَوْلِيَاءِ ،^(١) لتتميز المراتب بين ولاية الولي وولاية الرسل" .

(٢) ختم الولاية الخاصة :

ويطلق عليه ابن عربى أيضا ، ختم الولاية المحمدية ، والختم المحمدي والختم الخاص . فهذا الختم خاص بالولاية المحمدية ، أى بأولياء أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وهو لرجل عربى الأصل ، كريم المحدث ، جامع لعلم كل ولى ، وهو المشكاة التى يستفيد منها كل ولى علومه ومعارفه الباطنية . اذ ليس فى زمانه ولا بعد زمانه أعلم بالله منه ، ولا يوجد بعده ولى على قلب محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فهو الخاتم للولاية المحمدية .

وابن عربى ذكر هذا الخاتم فى مواضع كثيرة من كتبه ، لم يمرح فى أغلبها عن شخصية هذا الختم ، اذ لم يذكر فيها اسمه ، وإنما اكتفى بذكر أوصافه وأخلاقه ، وزمان رؤيته ومشاهدته والتفائه به . لكنه مرح فى بعض المواطن ، كما سيأتى ، أنه هو المقمود بخاتم الولاية المحمدية . أما نصوصه التى لم ينص فيها على اسم هذا الخاتم

(١) الفتوحات ١٩٥/٤ .

صلى الله عليه وسلم ، نبوة الشرائع ، كذلك ختم الله بالختم
المحمدى الولاية التى تحمل من الورث المحمدى ، لالتى تحمل
من سائر الانبياء ، فان من الاولياء من يرث ابراهيم وموسى
وعيسى ، فهؤلاء يُوَجَّدون بعد هذا الختم المحمدى ، وبعده
فلا يوجد ولى على قلب محمد ، صلى الله عليه وسلم . هذا معنى
خاتم الولاية المحمدية ^(١) .

وقوله : "أما المفة التى استحق بها خاتم الولاية
المحمدية أن يكون خاتما ، فبتمام مكارم الاخلاق مع الله
..... ، فلما طابت أعرافه وعم العالم أخلاقه ،
وولت الى جميع الافاق أرفاقه ، استحق أن يَخْتَمَ بمن هذه
مفته الولاية المحمدية من قوله : "وانك لعلى خلق عظيم" ^(٢) .
وقوله : "استحق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواظى،
اسمه اسمه ، صلى الله عليه وسلم ، ويحوز خلقه ، وما هو
بالمهدى المسمى المعروف المنتظر ، فان ذلك من سلالة
وعترته ، والختم ليس من سلالة الحسية ، ولكنه من سلالة
أعرافه وأخلاقه ، صلى الله عليه وسلم" ^(٣) .

وقوله : "أما ختم الولاية المحمدية فهو أعلم الخلق
بالله ، لا يكون فى زمانه ولا بعد زمانه أعلم بالله وبمواقع
الحكم منه ، فهو القرآن أخوان" ^(٤) .

وقوله : "أما خاتم الولاية المحمدية ، وهو الختم الخاص
لولاية أمة محمد الظاهرة ، فيدخل فى حكم ختميته عيسى ،
عليه السلام ، وغيره كالياس والخضر ، وكل ولى لله تعالى من
ظاهر الأمة ، فعيسى ، عليه السلام ، وان كان ختما ، فهو
مختوم تحت ختم هذا الخاتم المحمدى . وعلمت حديث هذا

(١) الفتوحات ٤٩/٢ ص ٢٠ .
(٢) الفتوحات ٤٩/٢ ص ٣ من أسفل ، ص ٥٠ ص ٨ .
(٣) الفمير يعود على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .
(٤) الفتوحات ٥٠/٢ ص ١٨ .
(٥) الفتوحات ٣٢٩/٣ ص ٢٧ .

الخاتم المحمدي بفاس من بلاد المغرب سنة أربع وتسعين وخمسمائة ، عرفني به الحق وأعطاني علامته ، ولأسميه ، ومنزلته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، منزلة شعرة واحدة من جمده ، صلى الله عليه وسلم " .
(١)

وقوله : "خاتم الأولياء في آخر الزمان يحكم بشرع محمد صلى الله عليه وسلم ، في أمته ، وليس يختم إلا ولاية الرسل والأنبياء . وختم الولاية المحمدي يختم ولاية الأولياء لتتميز المراتب بين ولاية الولي ، وولاية الرسل " .
(٢)

فهو في كل هذه النصوص أشار إلى خاتم الولاية المحمدية دون أن يفتح عن اسمه ، بل ذكر بعض أوصافه من كونه عربي الأصل ، ليس من نسل النبی ، كريم الأخلاق ، عَلِمَهُ في فاس سنة خمس وتسعين وخمسمائة .

لكن ابن عربي وإن لم يفتح في هذه النصوص عما يختلج صدره إلا أنه أفصح عن اسم هذا الخاتم وشخصه ، فقد ذكر في مواضع أخرى أنه هو خاتم الولاية المحمدية الخاصة ، وقد مَعَدَّ لدعوى الختم هذه القبة التي يقول فيها :

"لقد رأيت رؤيا لنفسي . . . وأخذتها بشري من الله فأنها مطابقة لحديث نبوي عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حين ضرب لنا مثله في الأنبياء ، عليهم السلام ، فقال صلى الله عليه وسلم : "مثلي في الأنبياء كمثلي رجل بنى حائطاً فأكملاه إلا لبنة واحدة ، فكنت أنا تلك اللبنة ، فلارسول بعدى ولانبي ، فشبه النبوة بالحائط ، والأنبياء باللبن التي قام بها هذا الحائط ، وهو تشبيه في غاية الحسن ، فإن معنى الحائط هنا المشار إليه ، لم يمح ظهوره إلا باللبن ، فكان صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين . فكنت

(١) الفتوحات ٥١٤/٣ ص ١١ .
(٢) يعني به خاتم الولاية العامة ، وهو عيسى عليه السلام .
(٣) الفتوحات ١٩٥/٤ ص ٢٨ .

بمكة سنة تسع وتسعين وخمسائة أرى فيما يرى النائم الكعبة
 مبنية بلبَن ففة وذهب ، لبنة ففة ، ولبنة ذهب . وقد كملت
 بالبناء ، وما بقى فيها شيء وأنا أنظر إليها وإلى حننها ،
 فالتفت إلى الوجه الذى بين الركن اليمانى والشامى ، وهو
 إلى الركن الشامى أقرب ، فوجدت موضع لبنتين ، لبنة ففة
 ولبنة ذهب ينقص من الحائط فى المغيين ، فى الصف الأعلى ينقص
 لبنة ذهب وفى الصف الذى يليه ينقص لبنة ففة ، فرأيت نفسى
 قد انطبعت فى موضع تلك اللبنتين ، فكنت أنا عين تينك
 اللبنتين ، وكمل الحائط ، ولم يبق فى الكعبة شيء ينقص ،
 وأنا واقف أنظر ، وأعلم أنى واقف ، وأعلم أنى عين تينك
 اللبنتين ، لأشك فى ذلك وأنهما عين ذاتى . واستيقظت فشكرت
 الله تعالى ، وقلت متأولاً أنى فى الاتباع فى منفى كرسول الله
 صلى الله عليه وسلم ، فى الأنبياء عليهم السلام ، وعسى أن
 أكون ممن ختم الله الولاية بى ، وما ذاك على الله بعزیز" (١) .

فسابن عربى يكشف فى هذا النص عن خبايا صدره ، ويورده
 كالتمهيد لما يريد أن ينص عليه مراعاة ، وهو تخصيص نفسه
 بهذه المكانة والمنزلة ، وقمر مقام ختم الولاية المحمدية
 عليه فقد نص على ذلك فى أكثر من موضع ، منها قوله :

أنا ختم الولاية دون شك
 يورث الهاشمي مع المسيح (٢)

وقوله :

فإنى به ختم الولاية مثل ما
 ختم النبوة بالنبى المرسل
 ولنا من الختمين حظ وافر
 ورثا اثنا فى الكتاب المنزل (٣)

وقوله :

(١) الفتوحات ٣١٨/١ ص ٧ من أسفل .
 (٢) الفتوحات ٢٤٤/١ .
 (٣) الفتوحات ٨٤/٢ .

من الاله علينا في خلافتنا

بخاتم الحكم لم يخص به بشرا

ولا نريد بذا فخرا فيلحقنا

(١)
نقص لذلك أو يلحق بنا غيرا

وقوله :

فممت على ساق الثناء ممجدا

فجاءت بشارات المعارف بالختم

فسبحان من احيا الفؤاد بنوره

(٢)
وخصمني بالآخذ عنه والفهم

وقوله :

انا اكرم الاسلاف في كل مشهد

أعين فيه من معمم مخول

فوالدنا من قد علمتم وجوده

ولم تعلموا ماهو لمنمبه العلى

وامى التى مازلت اذكرها لكم

من النفس العالى النزيه المكمل

بهم كنت في اهل الولاية خاتما

(٣)
فكل ولى جاء من بعدنا يلى

وقوله :

انى قمت لدين الله انمره

والنمر منه كما جاء في الكتسب

لاننى حاتمى الاصل ذو كرم

من طوى عربى عن اب فاب

ورتبتي في الالهيات يعلمها

ماقالها احد قبلى من العرب

(١) الفتوحات ٥٦٠/٣ .

(٢) الفتوحات ٦٢٥/٢ .

(٣) ديوان ابن عربى ص ١٩٢ .

الاخفى رسول الله سيدنا

وراثه للذى عندي من الادب

واننى خاتم الاتباع اجمعهم

(١)
أتباعه رتبة تسمو على الرقب

وقوله :

أنا خاتم الاولياء كماأتى بأن ختام الانبياء محمدا
(٢)
ختام خصوص لاختتام ولاية نعم فان الختم عيسى المؤيدا

وقوله :

(٣)
وجاءنا منه توقيع بان لنا ختم الولاية والختمان فى قرن
ففى هذه النصوص ينص صراحة على أنه هو بعينه خاتم
الولاية المحمدية الخاصة ، الذى به ختمت ولاية الاولياء
المحمديين ، فكل من يأتى بعده من الاولياء فهو دونه منزلة
ومقاما ، وليس يأخذ علومه الامن مشكاة خاتم الاولياء .

وانما دفع ابن عربى الى الاغترار بنفسه ورفع مقامه
الى هذا المقام المبتدع ، مارأى فى نفسه من تحقق بمقام
العبودية ، والذى لم يعرف من تحقق به أكثر منه ، اذ يصرح
أنه بلغ فى العبودية غايتها ونهايتها ، وهذا نعم ، قال :
"رايت رؤيا سررت بها ، واسحيقظت وأنا انشد بيتا كنت قد
عملته قبل هذا فى نفسى ، وهو من باب الفخر ، وهو :

فى كل عصر واحد يسمو به وأنا لباقى العمر ذاك الواحد
وذلك أنى ما أعرف اليوم فى علمي من تحقق بمقام
العبودية أكثر منى، وان كان كمّ فهو مثلى . فانى بلغت من
العبودية غايتها ، فأننا العبد المحض الخالص ، لا أعرف
للربوبية طعما ، واعلم أنه فى كل زمان لابد من
واحد فيه فى كل مرتبة متبرز ، حتى فى أصحاب المنازع ، وفى

(١) ديوان ابن عربى ص ٢٥٩ .
(٢) ديوان ابن عربى ص ٢٩٣ .
(٣) ديوان ابن عربى ص ٣٢٢ .

كل علم، لو تفقد ذلك الزمان ، وجد الأمر على ما قلنا .
والعبودية من جملة المراتب ، والله سبحانه قد منحها هبة
أنعم بها على ، لم أنلها بعمل ، بل اختصاص الهى^(١) .

وبهذا العرض بان لنا أن ابن عربى يقسم ختم الولاية
الى قسمين ، الأول ختم الولاية العامة ، وهذا الخاتم هو
عيسى ، عليه السلام . والختم الآخر هو ختم الولاية المحمدية
الخامة ، وهذا الخاتم هو ابن عربى نفسه .

والذى يعنينا فى بحثنا هذا خاصة هو خاتم الولاية
المحمدية الخاصة ان هو محور فكرة ابن عربى فى ختم
الولاية .

لقد ألقى ابن عربى على شخص خاتم الاولياء كل المكاسب
والمفات التى استحقتها خاتم الانبياء ، وأصولها ثلاث^(٢) :

الأول : أن خاتم الاولياء ألقى فى مقام ختم الولاية ،
كما أن خاتم الانبياء محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، ألقى فى
مقام ختم النبوة . فكما أن مقام ختم النبوة ألقى ، كذا
ختم الولاية ألقى .

وفى هذا يقول ابن عربى : "قوله صلى الله عليه وسلم :
"كنت نبيا وآدم بين الماء والطين" . وغيره من الانبياء
ماكان نبيا الا حين بعث . وكذلك خاتم الاولياء كان وليا
وآدم بين الماء والطين . وغيره من الاولياء ماكان وليا الا
بعد تحصيله شرائط الولاية من الاخلاق الالهية"^(٣) .

الثانى : انه كما أوتى خاتم الانبياء جوامع الكلم ،
كذا أوتى خاتم الاولياء علم كل ولى .

وفيه يقول ابن عربى : "الختم الخاص هو المحمدى ، ختم
الله به ولاية الاولياء المحمديين ، أى الذين ورثوا محمدا

(١) الفتوحات ٤١/٣ .

(٢) انظر : المعجم الموفى ص ٣٨٠، ٣٨١ .

(٣) قصص الحكم ص ٦٤ .

صلى الله عليه وسلم ، وعلامته فى نفسه أن يعلم قدر ماورث كل ولى محمدى من محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فيكون هو الجامع علم كل ولى محمدى لله تعالى ، وإذا لم يعلم هذا فليس بختم ، ألا ترى الى النبى ، صلى الله عليه وسلم لما ختم به النبيين أوتى جوامع الكلم ، واندرجت الشرائع كلها فى شرعه " (١) .

الثالث : أنه كما أن خاتم الانبياء مصدر كل علم ومشكاته ، كذا خاتم الاولياء المشكاة التى يأخذ منها كل ولى علمه الباطن وفيه يقول ابن عربى عند كلامه عن العلم بوحدة الوجود : "وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء ، ومايراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولايراه احد من الاولياء الا من مشكاة الولى الخاتم" (٢) .

هذه هى أهم المعفات والمكاسب التى أنفهاها ابن عربى على نفسه من حيث كونه خاتم الاولياء ، ولاشك فى أنها دعاوى فارغة ، لاأمل لها ، ولادل عليها دليل ، بل فيها من الكذب ما هو ظاهر لكل لبيب ، لكن أخطر هذه الاوصاف والمكاسب هو ذلك المكسب الاخير ، وهو أن خاتم الاولياء المشكاة التى يستمد منها كل ولى علمه الباطن ، ذلك أن ابن عربى لم يقم هذا الاخذ على الاولياء فقط ، بل عمم ذلك حتى على الانبياء والمرسلين من كونهم أولياء ، فهم يأخذون علومهم - من هذه الحيثية - أعنى من كونهم أولياء - من خاتم الاولياء والذى هو ابن عربى نفسه ، أما من حيث كونهم أنبياء ومرسلين فيأخذون علومهم من خاتم المرسلين .

وبمعنى آخر أن لعلوم الانبياء والمرسلين اعتبارين

(١) الفتوحات ٤٤٢/٤ ص ٢٦ .

(٢) قصص الحكم ص ٦٢ .

وحبشبتين :

الاعتبار الأول : علوم النبوة والرسالة ، والتي هي الشريعة والاحكام الظاهرة ، فهذه العلوم - علوم الاحكام الظاهرة والشرائع - يستمدها كل نبي ورسول من مشكاة خاتم الانبياء .

الاعتبار الثانى : علوم الولاية ، والتي هي الحقائق والعلوم الباطنية ، فهذه العلوم يستمدها كلهم - سواء الانبياء والمرسلون أو الاولياء - من مشكاة خاتم الاولياء ، الذى هو ابن عربى نفسه . وهذا الاعتبار اهم من الاعتبار الاول لان الولاية اساس المراتب الروحية وأصل المعرفة الباطنية ^(١) بالله .

يدل على هذا قول ابن عربى فى فصوص الحكم عن العلم بوحدة الوجود : "ليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء، وما يراه أحد من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الاولياء الا من مشكاة الولى الخاتم ، حتى أن الرسل لا يرونه - متى رأوه - الا من مشكاة خاتم الاولياء ، فان الرسالة والنبوة - أعنى نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبدا . فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء ، فكيف من دونهم من الاولياء ؟ وان كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح فى مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه ، فانه من وجه يكون أنزل ، كما انه من وجه يكون أعلى . وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه فى فضل عمر فى أسارى بدر بالحكم فيهم ، وفى تأبير النخل . فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم فى كل شيء وفى كل مرتبة ، وانما نظر الرجال الى

(١) انظر : تعليقات عفيفى على فصوص الحكم ص ٢٤ .

(١)

التقدم فى رتبة العلم بالله " .

وهذا التمر يعيد من أهم نصوص ابن عربى فى بيان وظيفة خاتم الاولياء ، وأنه المشكاة التى يستمد منها كل رسول ونبي وولى علمه الباطنى والمعرفة الحقّة بالله ، كما سيأتى تحقيقه . لذا فقد اختلف شراح النصوص فى بيان مراده على أكثر من رأى :

الرأى الاول : رأى الملا عبد الرحمن الجامى ، والذى جعل شخص خاتم الاولياء هو بعينه شخص خاتم الانبياء ^(٢) ، وهو مقام نبيينا محمد ، صلى الله عليه وسلم . أى أن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، من حيث كونه نبيا ، هو خاتم الانبياء ومن حيث كونه وليا ، هو خاتم الاولياء ، لذا فله مشكاتان ، مشكاة ختم النبوة ، ومشكاة ختم الولاية . فعلى هذا القول فمشكاة خاتم الاولياء هى بعينها مشكاة خاتم الانبياء ، لكن من حيثية واعتبار آخر .

ولا يخفى ما فى هذا الرأى من خطأ وفساد ومجانبة للمواب .
الرأى الثانى : رأى الشيخ عبد الغنى النابلسى ، والذى فسر مراد ابن عربى من خاتم الانبياء والاولياء ، بالقول بأن فى كل عصر وزمان خاتم للانبياء والاولياء ، فخاتم الانبياء والاولياء كثير ، فى كل عصر هناك خاتم لهذين المقامين ، مقام النبوة ، ومقام الولاية ، هما مرجع العلم لاهل زمانهم . ثم جعل ايضا ، مشكاة خاتم الاولياء التى مرجع فيه ابن عربى أن الانبياء والمرسلين والاولياء يستمدون منه علومهم ، جعله بعينه مشكاة خاتم الانبياء والمرسلين فى ذلك الزمان ، وذلك من حيث كون الانبياء والمرسلين اولياء ^(٣) .

(١) فصوص الحكم ص ٦٢، ٦٣ .

(٢) انظر : شرح الجامى على فصوص الحكم ٨٢/١ .

(٣) انظر : جواهر النصوص ٨٠/١ .

ولا يخفى مافى هذا الرأى ، أيضا ، من خطأ ومجانبة للمواب فإنه مع اتفاده مع الجامى فى كون خاتم الاولياء هو بمعينه خاتم الانبياء والمرسلين ، الا أنه زاد عليه خطأ آخر وهو دعواه أن فى كل زمان وعصر ختمين ، ختم للنبوّة ، وختم للولاية ، وهذا ما يخالف مراد ابن عربى من هذين الختمين الذين فصلنا القول فى بيان شخميتهما .

الرأى الثالث : رأى بالى افندى ، والذي ذهب الى اعتبار مقام خاتم الاولياء مقاما مستقلا ومغايرا لمقام خاتم الانبياء ، بمعنى أن شخص خاتم الاولياء يفاير شخص خاتم الانبياء ، هذا الذى يدل عليه ظاهر كلامه ^(١) .

فهما على رأى بالى افندى مشككتان لامشكاة واحدة ، وشخصان لشخص واحد ، ولكل منهما وظيفته .

ورأى بالى هو الرأى المواب ، فمراد ابن عربى من شخص خاتم الاولياء ، والذي يستمد العلم من مشكاته كل رسول ونبي وولى ، هو نفسه وذاته ، لا النبي محمداً ، صلى الله عليه وسلم يدل على ذلك سياق كلامه الذى أوردناه قبل قليل ، ففى هذا النص ثلاثة أدلة تقطع بأن الشخص الذى يعنيه ابن عربى بخاتم الاولياء غير الشخص الذى عناه بخاتم الانبياء . وهى :

(١) مما يدل على ذلك قول ابن عربى فى النص السابق :

"فإن الرسالة والنبوة - أعنى نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبداً" .

ووجه الدلالة فى النص أنه أبقى مقام الولاية ، وقال بعدم انقطاعها ، بخلاف مقام النبوة والرسالة التى فيهما تشريع ، ولا شك فى أن ولاية النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قد انقطعت بموته كمانقطاع مقام النبوة والرسالة بموته ، وإذا كان مقام ولاية النبي قد انقطعت ، فلا شك فى أن مقام خاتم

(١) انظر : شرح فصوص الحكم من كلام ابن عربى ص ١١ .

الأولياء مقام لشخص آخر غير شخص النبي . لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو كان خاتم الأولياء لما جاء بعده أولياء البتة كما أنه لما كان خاتم الأنبياء المشرعين امتنع أن يأتى بعد نبي مشرع - على رأى ابن عربى - فوجود أولياء بعد النبي ، صلى الله عليه وسلم دل على أنه ليس بخاتم الأولياء وهذا الدليل وإن لم يكن قاصما ، لأنه قد يراد بالختم كما مر سابقا ، الأصل الذى يستقى منه كل ولى علمه ، لا بمعنى الخاتم الذى يفيد الآخرة والنهائية ، إلا أن الدليل الثانى يؤكدوه وهو :

(٢) ومما يدل على ذلك ويؤكدده ، قول ابن عربى فى النمر السابق الذكر : "وإن كان خاتم الأولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح فى مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه " .

ووجه الدلالة كون خاتم الأولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، مما يدل على أنهما شخصان متغايران إذ لو كانا شخصا واحدا لما كتب ابن عربى هذا الكلام ، إذ كيف يصح الشخص أن يكون تابعا لنفسه .

(٣) ومما يؤكدده أيضا ، قوله فى النمر السابق : "فانه من وجه يكون أنزل ، ومن وجه يكون أعلى" .

ووجه الدلالة فيه ظاهرة وهو كون خاتم الأولياء أنزل من خاتم النبیین من وجه ، وأعلى من وجه ، ولا يكون هذا إلا فى شخصين متغايرين لأى شخص واحد ، وقد أكد ابن عربى على أن المراد بهما شخصان لأى شخص واحد بالأمثلة التى ضربها فى هذا المقام ، إذ جاء بمثال مخالفة عمر ، رضى الله عنه ، للنبي فى الحكم فى أسارى بدر ، وظهور فضل عمر على النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ولا شك فى أن عمر والنبي شخصان متغايران . وكذا المثال الذى ضربه فى تأبير النخل ، وكذا قوله معقبا على هذه الأمثلة : "فما يلزم الكاسل أن يكون له التقدم فى

كل شيء ، وقر كل مرتبة " .

فهذه الأدلة الثلاثة تدل على أن مراد ابن عربى بشخص خاتم الأولياء غير شخص خاتم الأنبياء ، فهو يريد بشخص خاتم الأولياء نفسه ، كما دلت على ذلك النصوص السابقة الذكر عند الحديث عن ختم الولاية المحمدية الخاصة .

وهناك أدلة أخرى تدل على هذا الأمر :

الأول : قوله عقب النص السابق : "ولما مثل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن ، وقد كمل سوى موضع لبنة ، فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة ، غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة . وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا ، فيرى مأمثله به رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ويرى فى الحائط موضع لبنتين ، واللبن من ذهب وفضة ، فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما ويكمل بهما ، لبنة ذهب ولبنة فضة . فلا بد أن يرى نفسه تنطبع فى موضع تينك اللبنتين ، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط ، والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين ، أنه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية ، وهو ظاهره وما يتبعه فيه مسن الأحكام ، كما هو آخذ عن الله فى السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه ، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه ، فلا بد أن يراه هكذا ، وهو موضع اللبنة الذهبية فى الباطن ، فانه آخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به الى الرسول" (١) .

وهذا يؤكد أن شخص خاتم الأولياء الذى يعنيه ابن عربى

غير شخص خاتم الرسل .

الثانى : قوله عقب ذلك النص أيضا : "فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبتة مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل

(١) قموم الحكم ص ٦٣ .

(١) منه .

وهذا النمر يؤكد أيضا أن شخص خاتم الاولياء غير شخص خاتم النبيين ، لانه ذكر أن الرسول محمدا ، صلى الله عليه وسلم من حيث ولايته تابع في علمه الباطن لخاتم الاولياء ، كما الحال بالنسبة للانبياء والرسل مع خاتم النبيين ، الآخذين عنه . ولا يعقل أن يكون خاتم المرسلين آخذ عن نفسه والذي هو خاتم الاولياء ، لذا فهما شخصان متغايران .

الثالث : أن ابن عربى يدين بوحدة الوجود ، وأن الحقيقة الوجودية واحدة ، فليس في الوجود الا ذاتا واحدة ، والتكثر المشاهد تكثر نسب واعتبارات ووجوه الحقيقة الوجودية الواحدة ، فالعالم كله مراتب ووجوه ونسب لهذه الذات الواحدة ، واذا كان الامر كذلك فما المانع أن يكون ابن عربى هو بعينه خاتم الاولياء ، وأن الانبياء والرسل أجمعهم بما فيهم خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم ، يأخذون علومهم الباطنية عنه ، ماذا يفر لو كان الامر هكذا ؟ وهو بالفعل هكذا ، ليست الحقيقة الوجودية واحدة ، ليس ابن عربى مظهرا وتعيينا من تعيينات الحق ، كما أن محمدا ، صلى الله عليه وسلم كذلك ، اليسا يشتركان في أنهما ذات الحق من وجه وغيره من وجه آخر ، فما الفرر والمانع أن يكون ابن عربى أو غيره خاتم الاولياء ، نعم هو لا يستطيع أن يدعي أنه خاتم الانبياء لأنها مرتبة ومنزلة قد سبق اليها منذ مئات السنين ، ولأنه لو ادعاهما لكذبته الناس ورموه بالكفر والزندقة ، فلم يبق الا أن يُحَدَّث القول بمنصب جديد ينافس ذلك المنصب ، لا يترتب عليه ظاهرا كفر ولازندقة ، فلم يجد الامنصب ختم الولاية ، والتي خصها بنفسه . فاذا كان الوجود واحدا ، والمغايرة اعتبارية لأنها بالنسب والوجوه الوجودية

فمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، هو بعينه محمد بن علي بن عربي ، عند ابن عربي . فلا يضر أن يستأثر بمنصب ختم الولاية لنفسه وأن يكون المشكاة التي يستمد منها الرسل والأنبياء والأولياء علومهم الباطنية .

وفي الختام لابد من بيان أن هذا المنصب أو المقام مقام مبتدع في الإسلام ، فليس عند المسلمين منصب ختم الولاية وأن الذي ابتدعه أول ما ابتدعه هو الحكيم الترمذي ، كما سلف بيانه ، فالقول به وحده بدعة وضلالة ، فكيف إذا اقترن بالكفر المريح ، والذي يزعم فيه مدعيه أنه المشكاة لعلوم الرسل والأنبياء والأولياء ، وأنه المصدر الذي يستمد منه كل رسول ونبي وولي علومه الباطنية ، وأنه - أي خاتم الأولياء - يأخذ عن الله مباشرة ، لأنه يأخذ العلم من معدنه . فلا شك في كفر قائل هذا الكلام وزندقته .

ومما يدل على بطلان هذا المنصب وكذب مدعيه ومحاولتهم منافسة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في مقام ختمه للنبوّة أن هذا المنصب قد ادعاه أكثر من واحد . قال ابن تيمية : "لفظ خاتم الأولياء لفظ باطل لا أصل له ، وأول من ذكره محمد ابن علي ، الحكيم الترمذي ، وقد انتحل طائفة ، كل منهم يدعى أنه خاتم الأولياء ، كابن حمويه وابن عربي ، وبعض الشيوخ الفالين بدمشق وغيرها" (١) .

والحق أن خاتم الأولياء هو آخر مؤمن بقي يكون في الناس على وجه الأرض ، لا ابن عربي ولا غيره ممن انتحلوه كذبا وزورا .

(١) انظر : مجموع الفتاوى ٤٤٤/١١ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، نفس الجزء والمفحة .

(٦) انقلاب العذاب عذوبة

(٦) انقلاب العذاب عذوبة :

وهذه فكرة أول من ابتدئها وأحدث القول بها في الاسلام - فيما أعلم - ابن عربى ، اذ لم يسبقه الى القول بها أحد ممن ينتسب الى الاسلام ، ولا ، كذلك ، أحد قبل الاسلام - حسب اطلاعى - لكن ذكر ابن تيمية أن ابن عربى أخذ هذا القول عن بعض أهل الضلال قبله . لكنه لم يشر الى من أخذ عنهم .^(١)

وحامل هذه الفكرة أن ابن عربى يذهب الى أن أهل النار الذين هم أهلها ، وهم غير الموحدين - والمراد بالتوحيد ، على مذهبه ، القول بوحدة الوجود - خالدين في النار أبدا ، لا يخرجون منها ، اذ هي دار مقامهم . لكن الله تعالى رحمة فيهم ، وهي من رحمته الامتنانية العامة ، بحيث تنال أهل النار رحمته ومغفوه ورشاه ، فيقلب الله تعالى طبائعهم الى طبائع نارية بحيث يتنعمون بالعذاب المقيم ، ويتلذذون بالشراب الزقوم ، وهم انما حمل لهم هذا التلذذ بالعذاب واستعذابه بسبب تغير الطبائع والامزجة . فلو أخرجوا من النار الى الجنة لصابحتهم الشقاوة وعمهم العذاب ، فهم لا يتلذذون الا بالعذاب المقيم والنار الجحيم . ومثال ذلك في الحياة الدنيا جعل ، فانه على طبيعة ومزاج بحيث يتلذذ بالمتن والروائح الكريهة ، فيحيا بها ، ويتضرر ويتمذب من الروائح الجميلة كرائحة الورد وغيرها ، وربما أصابه التلف منها . فمثال أهل النار بعد أن تنقلب طبائعهم وامزجتهم الى أمزجة نارية كذلك ، فهم يلتذذون بالمناسب ، ويتضررون من المنافر . فأهل النار الذين هم أهلها لا يخرجون منها أبدا ، والعذاب الذى يتألمون منه له مدة محدودة ، ثم يكون المال الى الرحمة وذلك بأن يستعذبون العذاب ويتلذذون به ،

(١) انظر : حقيقة مذهب الاتحاديين ص ٨٢ .

فتكون جهنم دار مقامهم أبدا ، لكنها دار نعيم بالنسبة لهم يلتذون فيها بصنوف العذاب ، من نار وزمهرير وشراب رُقوم ، ولدغ الحيات والعقارب ، وغيرها من صنوف العذاب ، كما يلتذ أهل الجنة بالظلال والنور والنعيم الدائم من طيب المأكّل والمشرب والمفرش . . . الخ ، فكما يلتذ هؤلاء بالنعيم يلتذ أولئك بالعذاب الجحيم ، وذلك بسبب اختلاف الامزجة والطبائع . ولأهل النار أوقات يرون فيها الرب جل وعلا كرؤية أهل الجنة له لافرق بين أهل الدارين .

هذا فيما يتعلق بأهل النار الذين هم أهلها ، وهم غير الموحدين ، وأما أهل النار الذين ليسوا بأهلها ، وهم الموحدون العماة ، فانهم تحت مشيئة الله ورحمته ، ان شاء عذبهم في النار ، وان شاء عفا عنهم ، ثم انه اذا عذبهم في النار ، فانه لا يحكم عليهم بالخلود فيها ، بل يخرجهم منها بعد ان يعذبوا فيها مدة من الزمن ، بِمَنَّةٍ وكرمه وعفوه . ثم يدخلهم الجنة .

وقد برر ابن عربي مآل أهل النار الذين هم أهلها الى النعيم واستعذاب العذاب بعدة أسباب ، نوجزها فيما يلي :

(١) سبق رحمة الله غضبه ، وسعة رحمته كل شيء .

فاذا كانت رحمته قد سبقت غضبه ، فهذا يدل ، كما يفهم ابن عربي ، ان الرحمة لها السلطة والقهر على الغضب ، وان الغضب لا بد له من نهاية ، حتى في أهل النار الذين هم أهلها فيزول غضب الله عنهم ، فاذا زال الغضب عنهم الرحمة ، وان لم يخرجوا من النار ، وذلك بانقلاب المذاب مذوبة عليهم ، وكذا يقال في سعة رحمته لكل شيء ، اذ ان أهل النار شيء من الاشياء ، فلا بد من ان تنالهم الرحمة وتسمعهم ، فيزول عنهم بهذه الرحمة غضب الرب ، جل وعلا عليهم . وهذه الرحمة الالهية التي نالها أهل النار يطلق عليها ابن عربي رحمة

الامتنان . ذلك أن لله تعالى عند ابن عربي رحمتين ، رحمة امتنان ورحمة وجوب ، ورحمة الامتنان متضمنة رحمة الوجوب ، فبينهما عموم وخموص مطلق ، فكل ما هو داخل في رحمة الوجوب داخل في رحمة الامتنان وليس العكس ، فلكل رحمة من هذين الرحمتين متعلق خاص ، بمعنى أن لكل واحد من هذين الرحمتين أمورا تعنيها وتخصها بالرحمة .

فرحمة الامتنان تتعلق بعدة أشياء وهي :

(أ) برحمة الامتنان يكون اظهر العالم ، ومنح الوجود لكل مظهر من مظاهره . فمن متعلقات هذه الرحمة افضاء الوجود على مظاهر العالم واعطاء كل موجود خلقه . فلولا رحمته الامتنانية لما كان للعالم وجود وظهور ، فظهوره ووجوده منة امتن الله بها على العالم .

(ب) برحمة الامتنان يكون مآل أهل الشقاء ، وهم أهل النار الخالدين فيها ، الى النعيم في الدار التي يعمرونها وهي جهنم . فمن متعلقات هذه الرحمة العفو والرضا عن أهل النار وتبديل عذابهم الى نعيم .

(ج) برحمة الامتنان تظهر على أهل السعادة الاعمال الموافقة لأمر الله في الحياة الدنيا ، بحيث تكون سببا في تحميل الرحمة الواجبة .

(د) برحمة الامتنان يوجب الحق تعالى على نفسه اشارة المتقين ومكافاتهم على أعمالهم ، فيدخلهم الجنة ويحسن شوابهم . وهذه الرحمة هي بعينها رحمة الوجوب التي كتبها الحق على نفسه .

هذه هي رحمة الامتنان ومتعلقاتها ، وهي رحمة عامة ، أما رحمة الوجوب فهي الرحمة الأخيرة من متعلقات رحمة الامتنان ، والمشار اليها بالمتعلق (د) ، وهي رحمة خاصة ببعض العالم ، لا كل العالم ، وهي الرحمة الواجبة التي

كتبها الله على نفسه للمتقين في قوله تعالى : {ورحمتي وسعت كل شيء ، فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون} ^(١) .

فرحمة الله الامتنانية العامة هي التي يطمع بها ابليس وأهل النار ، والتي بها يزول عنهم غضب الحق جل وعلا ، فيبدلهم مكان العذاب عذوبة مع الخلود في النار . وأما رحمة الوجوب فلا طمع لهم فيها لأنها خاصة بالمتقين .

فإذن المبرر الأول لشمول رحمة الله أهل النار أن رحمته سبقت غضبه ، وأن رحمته وسعت كل شيء ، وهي الرحمة العامة التي شملت حتى أهل النار .

(٢) أن للإنسان في حياته الدنيا عبادتين ، عبادة ذاتية وهو وجود الإنسان ، فانه بوجوده يكون طائعا مجيبا لنداء الحق الذي أمره بالتكوين والوجود ، كما أن في وجوده بقاء لأسماء الحق وصفاته في حيز الوجود ، فوجوده وجود لمفئة من صفات الحق واسم من أسمائه ، فهو بهذا يكون عابدا لله تعالى ، لكنها عبادة ذاتية لا امرية ، كما يسميها ابن عربي .

والعبادة الأخرى هي العبادة الامرية ، والتي هي الخفوع والاستسلام والعمل بسأوامر الله ونواهيه ، أي العمل بالتكاليف الشرعية .

وابن عربي يرى أن العبادة الذاتية أقوى من الامرية ، لأن العبادة الذاتية أمل ، والعبادة الامرية طارئ ، فبذلك تعمم أهل النار الرحمة وتشملهم المفرة ، فينقلب العذاب عذوبة ، وذلك لأنهم أصحاب عبادة ذاتية وإن لم تقع منهم عبادة امرية ، لأن الأصل أقوى من الطارئ ، لذلك عمتهم الرحمة .

(٣) أن العذاب واقع على أهل النار بسبب التكليف الذى أمرهم الله فيه بالتوحيد ، فخالفوه بأن أشركوا به جل وعلا . ومعلوم أن شركهم ، والذى هو زمن التكليف واقع بين توحيدين توحيد فى الأول ، وهو توحيد العهد الذى أخذه الله عليهم والذى يثير اليه قوله تعالى : {واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا} ^(١) ، وتوحيد فى الآخر ، وهو ما يحمل لهم من الايمان يوم القيامة ، اذا شاهدوا أهوالها .

فاذا كان الجمل والاشراك بالله واقع بين توحيدين ، فلاشك فى غلبة الاثنىين للواحد ، كما بان بهذا أن التوحيد أمل والشرك طارئ ، لذلك عمت الرحمة أهل النار .

(٤) لما كان زمن التكليف مقيد ومحدود بمدة معينة ، وهى زمن حياة كل مكلف ، لزم أن يكون العذاب محدودا ومقيدا بمدة معينة ، ثم يعم أهل النار النعيم .

(٥) لما كان أهل النار مجبورين على أفعالهم تلك ، لأن الله تعالى هو الفاعل لها على الحقيقة ، اذ ما شئ الا هو ، كان ذلك مؤذنا بأن تعمهم رحمته التى وسعت كل شئ ، فيزول عنهم غضب الله وعذابه ، وينعمون بعدها بالمذاب .

(٦) أن الخير فى الانسان ذاتى ، لانه خلق من مادة خيرة ونفخت فيه روح خيرة ، والشر أمر عارض ، عرض عليه لاسباب معينة ، بزوالها يعود الانسان الى طبيعته .

فاذا كان الخير أمرا ذاتيا فى الانسان سواء المؤمن أو الكافر ، فلاغرو أن تسبق رحمة الله غفبه ، فيرحم أهل

النار فيزيل عنهم الشقاوة ، لترجيح الأصل وهو الخير
الذاتى فيهم على الشر الذى هو عرض طارىء .

(٧) أن الرحمة بالعالم أمل ذاتى بالوجود ، لأن رحمة الله
اقتضت وجود العالم ، والشقاوة أمر عارض ، لأن سببه
عارض وهو مخالفة التكليف ، والتكليف أمر عارض ،
ولا بد من رفعه ، فترتفع العوارض لرقعه . فغلبَ الأملُ
العارضُ فزال العارض ، فزالَت الشقاوة والعذاب .

وبعد هذا العرض الموجز لمذهب ابن عربى فى انقلاب
العذاب عذوبة ومبررات هذا القول ، نورد بعض نصوصه حول هذا
الموضوع ، وهى على الرغم من كثرتها ، إلا أنى سوف أذكر
أهمها ، وبقية النصوص سوف أشير الى مواضعها فى العاشر .

قال ابن عربى : "ولا بد لأهل النار من فضل الله ورحمته
فى نفس النار بعد انقضاء مدة موازنة أزمان العمل ،
فيفقدون الاحساس بالآلام فى نفس النار ، لأنهم ليسوا بخارجين
من النار أبداً ، فلا يموتون فيها ولا يحيون ، فتتخدر جوارحهم
بازالة الروح الحساس منها" ^(١) .

وقال : "لما كانت الصفات نسباً وإضافات ، والنسب أمور
عدمية ، وماثم إلا ذات واحدة من جميع الوجوه ، لذلك جاز أن
يكون العباد مرحومين فى آخر الأمر ، ولا يسرمد عليهم عدم
الرحمة الى مالا نهاية له ، إذ لامكره له على ذلك ، والأسماء
والصفات ليست أعياناً توجب حكماً عليه فى الأشياء ، فلأمانع
من شمول الرحمة للجميع ، لاسيما وقد ورد سبقها للغيب .
فإذا انتهت الغيب اليها كان الحكم لها ، فكان الأمر على
ما قلناه" ^(٢) .

وقال : "يغفر الله لكل ويسعدهم ، وهو اللائق بمعموم

(١) الفتوحات ٣٠٣/١ ص ٢٠ .

(٢) الفتوحات ١٦٣/١ ص ٤ من أسفل .

رحمته التي وسعت كل شيء ، ، وشم مفقرة في النار
 بخروج منها وبغير خروج ، لكن يستر عن العذاب أن يمل اليه
 بما يجعل له من النعيم في النار مما يستعذ به ، فهو عذاب
 (١)
 بلا ألم " .

وقایع :

فالكل في عين الوجو	د على طريق واحد
والكل في عين الرضى	من مؤمن واحد (٢)

وقال : "وأما اختياره (أى الحق جل وعلا) الرحمة على الغضب ، فلأنها تُفَعَّلُ بالمنة وتُفَعَّلُ بالوجوب ، ووسعت كل شيء ، والغضب من الأشياء التى وسعته الرحمة ، فما ثم غضب خالص غير مشوب برحمة ، والرحمة لا يشوبها غضب . ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى ، فالغضب جعله يهوى ، فاذا هوى ، وهو السقوط وهو حكم الغضب لاغير ، فيسقط فى الرحمة فتسعه وتتلقاه ، فلا يسقط إلا اليها ، وبالرحمة التى فى الغضب سقطت فى التى جعلت الغضب يهوى به لتستلمه الرحمة الخالصة ،

لهذا كان المال إلى الرحمة وحكمها، وإن لم يخرجوا من النار فلهم فيها نعيم ، والله على كل شيء قدير، ألا ترى إلى ما جعل الله فى النار فى الدنيا من المنافع والراحات ، ولو لم يكن إلا الكرى بها لبعض العلل" .^(٣)

وقال : " ان مآل عباد الله الى الرحمة وان سكنوا النار ، فلهم فيها رحمة لا يعلمها غيرهم ، وربما تعطيهم تلك الرحمة أن لو شموا رائحة من روائح الجنة تفرروا بها ، كما تفر رباح الورد والطيب بأمزجة المحرورين" .^(٤)

وقال : "من رحمة الله أنه قال "ليجمعنكم" فما اجتمع

(١) الفتوحات ١٣٩/٢ من ٢ .

(٢) الفتوحات ٢١٩/٢ .

(٣) الفتوحات ١٦٩/٢ من ٢٣ .

(٤) الفتوحات ٢٥١/٢ من ٥ .

الافئما لانفترق ففه ، وهو الاقرار برربوبفته سبحانه ، واذا
 جمعنا من هفث اقرارنا له بالرربوبفة ، ففى آفة بُشرى وذكُر
 خفر فى حقنا بمعاة الفمفع ، وان دخلنا النار ، فان
 الفمفة تمنع من تفرمد الانتقام لا الى نهافة ، لكن فترمد
 العذاب وتختلف الهالات ففه ، فاذا انتهت حالة الانتقام
 ووجدان الآلام اعطى من النعم والاسعذاب بالمعذاب ما فلفق بمن
 اقر برربوبفته ثم اشرك ثم وءد فى فر موطن التكلف ،
 والتكلف امر عرف فى الوسط بفن الشهادفن لم فثبت ، فبقى
 الحكم للاملفن ، الاول والآخر ، وهو السبب الجامع لنا فى
 الففامة ، فما جمعنا الا ففما افتمعنا .

فاذا اسعذبوا المعذاب ارفحوا

(١)
 من الهم المعذاب وهو الفزاء

وقال من خلوء اهل النار فى النار : "وفى هذا خلاف بفن
 اهل الكشف ، وهى مسألة عظفمة بفن علماء الرسوم من
 المؤمنفن وبفن اهل الكشف ، وكذلك ، اففا ، بفن اهل الكشف
 ففها الخلاف ، هل فترمد المعذاب فلفهم الى مالفناهافة له ،
 او فكون لهم نفعفم بءار الشفاء ، ففنهفى المعذاب ففهم الى
 اجل مسمى . واففقوا فى عءم الخروف منها وانهم بها ماكشون
 الى مالفناهافة له ، فان لكل واحدة من الدارفن ملؤها، وتتنوع
 فلفهم اسباب الآلام ظاهرا ، لابد من ذلك ، وهم ففءون فى ذلك
 لءة فى انفسهم ، بالخلاف المءقم ، باطنا ، بعء ما ففء
 الالم منهم فزاء المعقوبة ، فففء فزاء
 المعقوبة الالم موازفا لمءة المعمر فى الشرك فى الدنيا ،
 فاذا فرغ اللمء فُعل لهم نفعفم فى النار بففث انهم لو دخلوا
 الفنة تالموا لمءم موافقة المزاج الذى ركفهم الله ففه ،
 فهم ففلفءون بما هم ففه من نار وزمفرفر وماففها من لءع
 الففاف والعقارب ، كما ففلفء اهل الفنة بالظلال والنور ولثم

البحور الحسان ، لأن مزاجهم يقضى بذلك ، ألا ترى الجئل فى الدنيا هو على مزاج يتضرر بريح الورد ، ويلتذ بالنتن ، كذلك مَنْ خُلِقَ على مزاجه ، وقد وقع فى الدنيا أمزجة على هذا شاهدها . فما ثم مزاج فى العالم الا وله لذة بالمُنَاسِب ، وعدم لذة بالمُنَافِر ، ألا ترى المحرور يتألم بريح المسك ، فالذاتُ تابعة للمُلَائِم ، والالامُ لعدم المُلَائِم ، وبعض أهل الكشف قال انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتة ، وتبقى أبوابها تصفق ، وينبت فيها الجرجير ، ويخلق الله لها أهلا يملؤها بهم من مزاجها ، كما يخلق السمك فى الماء ، وعالم الهواء فى الهواء ، وعالم فى باطن الأرض لحياة لهم الا فيها كالخلد ، فاذا حمل على ظهر الأرض مات^(١) .

وقال عن أهل النار : "وان مَمَرُوا النار فان لهم فيها نعيما ذوقيا ، لا يعرفه غيرهم ، فان لكل واحدة من الدارين ملؤها ، فأخبر الله أنه يملؤها ، ويخلد فيها مؤبدا ، ولكن ما ثم نص بترمد العذاب الذى هو الالم ، لا الحركات السببية فى وجسود الالم فى العادة بالمزاج الخاص المحس للالم ، فقد نرى القرب والقطع والحرق فى الوجود ظاهرا ، ولكن لا يلزم عن تلك الأفعال ألم ، ولا بد ، وقد شاهدنا هذا من نفوسنا فى هذا الطريق ، والله يقول ان رحمته سبقت غضبه ، يريد ان حُكِمَ برحمته عباده سبق غضبه عليهم ، فهى تحوز العائِم فى الدارين بكرم الله ، وما ذلك على الله بعزيز ، وان كانوا فى النار ، فلم فيها نعيم ، فانهم ليسوا منها بمخرجين^(٢) .

وقال : "بالعبادة الذاتية يعبد الله أهل الجنان وأهل

(١) الفتوحات ٦٤٨/٢ من ١٨ وما بعده .

(٢) الفتوحات ٦٧٣/٢ من ٢٠ .

النار ، ولهذا يكون المال في الاشقياء الى الرحمة ، لان
العبادة الذاتية قوية السلطان ، والامر عارض ، والشقاء
عارض ، وكل عارض زائل ، يجري الى أجل مسمى^(١) .

وقال من النفس البشرية : "كان الخير لها عادة بالطبع
الذي طبعت عليه ، ولهذا ترجع في المال الى أصلها ، فان
الأصل منها ما ذكرناه من قبول الخير ، فتلحقها الرحمة في
المال ، كما كان وجودها عين الرحمة ، فختتم الامر بما به
بدأ ، فلا يتطرق اليها في المال تسمد عذاب ،
فان الأصل يحميها من ذلك ، وهو الصورة ، فكانت مجبورة في
مخالفتها ، فلا بد من المخالفة ، فالخير
في الانسان ذاتي ، وهو الذي يبقّر لها حكمه ، والشر عرضي ،
فسيزول ، ولو بعد حين ، قال تعالى : "لا تقنطوا
من رحمة الله" ، فانها وسعت كل شيء ، وأنتم من الاشياء ،
وقد عرّفتم كيف أنشأكم من روح مطهرة ، وطبيعة موافقة
قابلة طائفة غيرعاصية ولامخالفة . "ان الله يغفر الذنوب
جميعا" . فما ابقى منها شيئا ، فبأي شيء يسمد عليهم^(٢)
العذاب ؟" .

وقال : "ان الرحمة بالعالم أصل ذاتي بالوجود ،
والشقاء أمر عارض ، لان سببه عارض ، وهو مخالفة التكليف ،
والتكليف عارض ، ولا بد من رفعه ، فترتفع العوارض لرفعها ،
ولو بعد حين"^(٣) .

وقال :

كلما أنفج اللهب جلودا	بدل الله للعذاب جلودا
أبدا ينتهي القضاء اليه	أورث القوم في الجحيم خلودا

(١) الفتوحات ٤٠٢/٣ ص ١٠ .
(٢) الفتوحات ١٨٢/٣ ص ٢ وما بعده بتمرف يسير .
(٣) الفتوحات ٤٦١/٣ ص ١

جعل الله منهم وعليهم عندما ينقضى السؤال شهودا
(١)
فاذا أدت الشهادة فيهم ملكوا الفوز والنعيم الجديداً

وقال : "الرحمة الخاصة ، وهي الواجبة في قوله :
"فما كتبها للذين يتقون" الآيات ، وقوله : "كتب ربكم على
نفسه الرحمة" . وأما رحمة الامتحان فهي التي تنال من غير
استحقاق بعمل ، وبرحمة الامتحان رحم الله من وفقه للعمل
المالح الذي أوجب له الرحمة الواجبة ، فيها ينال العاصي^(٢)
وأهل النار إزالة العذاب عنهم ، وإن كانت ممكنهم ودارهم
جهنم" .^(٣)

وقال عن الرحمة الالهية : "اعلم أن هذه الرحمة تعم
جميع الموجودات ، وأنها مركبة من رحمة عامة ، وهي التي
وسعت كل شيء ومن رحمة خاصة ، وهي الرحمة التي تميز بها من
اصطفاه الله واصطنعه لنفسه من رسول ونبي وولي" .^(٤)

وقال : "إن الرحمة تنال على طريقين ، طريق الوجوب ،
وهو قوله : "فما كتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة"
وما قيدهم به من الصفات العلمية والعملية . والطريق الآخر
الذي تنال به هذه الرحمة طريق الامتحان الالهي الذي لا يفتقر
به عمل ، وهو قوله : "ورحمتي وسعت كل شيء" .^(٥)

وقال عن رحمة الله تعالى : "انقسمت رحمته بعباده الى
واجبة وامتنان . فبرحمة الامتحان ظهر العالم ، وبها كان
مثل أهل الشقاء الى النعيم في الدار التي يعمرونها
وابتداء الأعمال الموجبة لتحصيل الرحمة الواجبة ،
والرحمة الواجبة لها متعلق خاص بالنعمة والصفات التي ذكرها
الله في كتابه ، وهي رحمة داخلية في قوله : "ربنا وسعت كل

(١) الفتوحات ١٥١/٤ .

(٢) أي برحمة الامتحان .

(٣) الفتوحات ٥٥٠/٣ من أسفل .

(٤) الفتوحات ١٧٢/٣ من ٣ من أسفل .

(٥) فصوص الحكم ص ١٨٠ ، وانظر ص ١٥١ .

(١)
 شيء رحمة وعلمًا " .

وقال : "العطاء منه واجب ومنه امتنان ، فاعطاء الحق العالم الوجود امتنان ، واعطاء كل موجود من العالم خلقه واجب ، وهو قوله : "أعطى كل شيء خلقه" يعنى فى نفس الأمر ، "ثم هدى" ، بَيَّنَّ بالتعريف أنه أعطى كل شيء خلقه ، والوجود والانعام الذاتى أوجبَ هذا العطاء عليه لِمَا قال : "كتب ربكم على نفسه الرحمة" ، فأوجبها للعالم على نفسه ، ولكن لكل العالم ، بل لعالم مخصص ، وهو المنعوت فى قوله تعالى : "إنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح" ، وفى قوله : "فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة ، والذين هم بآياتنا يؤمنون ، الذين يتبعون الرسول النبى الأمر" ، وماعدا هؤلاء المنعوتين فإن الله يرحمهم برحمة الامتنان من غير وجود نعمت ، وهى الرحمة التى وسعت كل شيء ، وفيها يطمع ابليس مع كونه يعلم أنه من أهل النار ، الذين هم أهلها ، فلايخرج منها ، بل الله يرحمها ويرحم مَنْ فيها بوجه دقيق لايشعر به الاجهَنم وَمَنْ فيها بانعام يليق بذلك الموطن ، ومزاج يكون أهله عليه ، بحيث أنهم لو عرضت عليهم الجنة تألموا بالنظر اليها تألم أهل الجنة لو عرض عليهم دخول النار ،.....

فكل مكان فيه أهل يخمه لهم رحمة فيها نعيم ولذات
 وإن كان مكروها يعود مُحَبَّبًا لمزج لهم فيه سرور وجنات
 فجنة أهل النار بالنار عينها

(٢)
 وبالقَرَّ اعطاء قد أعطتهم الذات

وقال : "طَمَحَ ابليسُ فى الرحمة الالهية التى وسعت كل
 شيء وطمعه فيها من عين المنة لاطلاقها" .
 (٣)

(١) الفتوحات ٢٠٠/٤ ص ٦ .
 (٢) الفتوحات ٢٧٤/٤ ص ٦ ومابعده .
 (٣) الفتوحات ٣٨٢/٣ ص ١٤ .

وقال عن رؤية الله في الدار الآخرة : "لاهل الجنات الرؤية متى شاءوا ، ولاهل النار في أحيان مخمومة الرؤية ، فان الله ما أرسل الحجاب عليهم مطلقا ، وإنما قال "يومئذ" في قوله "كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون" لما تَعَوَّد عليهم وأغلب في حال الغضب ، والربوبية لها الشفقة ، فان المربرر ضعيف يتعين اللطف به ، فلذلك كان في حال الغضب عن ربه محجوبا" (١) .

ذلك ملخص رأى ابن عربى حول هذه الفكرة ، وهذه أهم نمومه حولها ، ولاشك في أن من يعتقد هذا الرأي ، فهو كافر بالله سبحانه وتعالى ، لأنه منكر دلالة النصوص من القرآن والسنة والتي دلت على استمرار العذاب وبقائه ، وإن الكفار مخلدون في العذاب الاليم الذى لاينقطع أبدا ، وإن احساسهم بالهمما ، وتوجعهم وتآلمهم يكون مؤبدا لانقطاع له . هذا ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة ، وهو الذى عليه اجماع الأمة سلفها وخلفها . وقد ناقش الملا على القارى هذه الفكرة في الاعتراض السادس ، وذكر هناك النصوص التي دلت على الخلود في العذاب مع استمرار الآلام والأوجاع الى مالا نهاية له ، كما أَيْدَتْهُ بنصوص أخرى تدل على ذلك ، فلاحاجة الى تكرارها هنا .

ويلاحظ أن كل النصوص التي أوردتها حول انقلاب العذاب عذوبة من كتاب الفتوحات المكية ، أما نمومه من كتاب النصوص فقد أوردت بعضها هناك ، عند مناقشة على القارى لها فلاحاجة الى ذكرها هنا ، أيضا .

(١) الفتوحات ٤٣٥/٣ ص ٥ من أسفل .
 (٢) أما بقية نصوص الفتوحات التي بين يدي ، والتي لم أوردتها هنا ، فانى أكتفى بالاحالة على مواضعها ، وهى :
 ج ١ : ص ٣٢١ ، ١٦٩ ، ١١٤ .
 ج ٢ : ص ٦٨٩ ، ٦٦٧ ، ٦٦٢ ، ٦١٣ ، ٥١٣ ، ٤٣٩ ، ٢٤٨ ، ١٧٢ .
 ج ٣ : ص ٤٤٠ ، ٣٨٧ ، ٣٨٦ ، ٣٨٣ ، ٣١٧ ، ٢٤٥ ، ٢٠٧ ، ١٧٥ ، ١٧٢ ، ٥٧ ، ٧ ، ٣ .
 ج ٤ : ص ٥١٩ ، ٥١٨ ، ٥١٢ ، ٥٠٦ ، ٤٩٥ ، ٤٧٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٢ ، ٤٤٢ .
 ج ٤ : ص ٣٠٧ ، ٣٠٤ ، ١٥٨ ، ١٣٧ ، ١٢٠ ، ٤ .

الفصل الثاني

موقف العلماء من ابن عربي وآرائه

الفصل الثانيموقف العلماء من ابن عربي وآرائه

لم يختلف العلماء ، فيما أظن ، في شخص مثلما اختلفوا في شخص ابن عربي وآرائه ، فقد اختلفوا فيه مابين محب غال قال فيه انه مديق ، ومبغض قال ، قال فيه انه زنديق ، وساكت ، ومتوقف ، ومحب لشخصه محرم لكتبه ومؤلفاته .

ومن المؤكد ان سبب اختلافهم فيه يعود الى التناقض الظاهر بين أفعال الرجل وأقواله ، فتجده في أفعاله من كبار الزاهدين المنقطعين الى الله تعالى ، عازفا عن الدنيا وما فيها ، بالامانة الى ما في كتبه من الكلام الجيد الحسن ، خاصة ما يتعلق ببعض مقامات التموف وأحواله ، كالزهد والورع والتقوى والتوكل ، والفقر.... الخ .

بينما تجده في كلامه ، خاصة ما يتعلق بالوجود ونظام ظهور العالم ، يدين بوحدة الوجود ، تلك النظرية الفلسفية التي أخذها عن قبله من الفلاسفة .

لذا فمن الطبيعي أن يختلف العلماء في الحكم على هذا الرجل اذا لم يكن حكمهم عليه مادرا عن تحقيق ودراسة لمذهبه ومقيدته التي يدين بها .

ويمكن حصر أقوال العلماء فيه وفي آرائه في ثمانية

آراء :

الرأي الاول : رأى الساكت في حقه ، الذي لم يذكره

لابخير ولا بشر ، بل فوض أمره الى الله تعالى ، ومن ذهب هذا المذهب فيه ، الامام النووي ، رحمه الله ، فانه لما استفتي فيه ، تلا قوله تعالى : { تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم } (١)(٢) .

(١) سورة البقرة : ١٣٤

(٢) انظر : شذرات الذهب ١٩٢/٥ .

الرأى الثانى : رأى المتسوقف فى شأنه الذى لم يحكم عليه بشئ ، وذلك لما تكافأت عنده الأدلة فى كونه مديقا أو زنديقا ، وعزا صاحب الدر الثمين هذا الرأى الى الشيخ أبى الحسن على بن الحسن الخزرجى الزبيدى اليمنى ، والشيخ عماد الدين بن كثير الدمشقى ، والشيخ عبد الله بن أسعد اليافعى (١) والشيخ محيى الدين سبط أبى الفرج بن الجوزى . (٢)

الرأى الثالث : رأى القاضى بولايته وصديقيته ، لكنه يحرم الاطلاع على كتبه وممنفاته ، لكون ظاهرها يفيد الكفر عند من لاعلم له بممطلحات القوم ، بخلاف من له علم ودراية بممطلحاتهم ، فيجوز له الاطلاع عليها . وممن ذهب هذا المذهب شيخ الاسلام زكريا الانصارى ، والامام السيوطى . (٣)

قال السيوطى : "والقول الغيصل عندى فى ابن عربى طريقة لايرضاها فرقتا اهل العصر ، لامن يعتقده ، ولامن يحط عليه ، وهى اعتقاد ولايته وتحميل النظر فى كتبه ، ، ذلك أن الموفية تواضعوا على الفاظ اصطلاحوا عليها وارادوا بها معانى غير المعانى المتعارفة منها ، فمن حمل الفاظهم

-
- (١) انظر : الدر الثمين ص ٣٥-٤٢ .
 (٢) أبو الحسن الخزرجى (١٠٠ - ٨١٢هـ) .
 هو على بن الحسن بن أبى بكر بن الحسن بن على ، أبو الحسن ، موفق الدين الخزرجى الزبيدى اليمنى المؤرخ اشتغل بالادب ومهر بالتاريخ .
 انظر : الفوء اللامع ٢١٠/٥ .
 (٣) اليافعى (٦٩٨ - ٧٦٨هـ) .
 هو عبد الله بن أسعد بن على بن سليمان بن فلاح اليافعى الشافعى اليمنى ثم المكى ، عفيف الدين ، أبو السعادات وأبو عبد الرحمن .
 انظر : الدرر الكامنة ٢٤٧/٢ . وانظر رأى اليافعى فى مرآة الجنان ، له ١٠١/٤ .
 (٤) سبط ابن الجوزى (٥٨١ - ٦٥٤هـ) .
 هو يوسف بن قزاوغلى بن عبد الله البغدادى ، ثم الدمشقى ، أبو المظفر شمر الدين ، محدث ، فقيه ، مفسر مؤرخ ، واعظ .
 انظر : البداية والنهاية ١٩٤/١٣ ، شذرات الذهب ٢٦٦/٥
 (٥) انظر : روض الطالب ١١٩/٤ .

على معانيها المتعارفة بين أهل الظاهر كفر" (١).

الرأي الرابع : رأي مَنْ يقضي بولايته ومديقيته ، ويحمل كلامه على محامل حسنة أن أمكن ، ويبرئه من الكلام الكفري المنسوب اليه ويحكم بدسه عليه أن لم يمكن تأويله وحمله على محامل حسنة . ومن ذهب الى هذا الرأي الامام ابن حجر (٢) الهيثمي والامام الشعراني (٣) .

الرأي الخامس : رأي مَنْ يقول بملاحه وولايته ، فيأخذ من كلامه ما هو حسن ، ويكل أمر مشكلة الى الله تعالى . ومن ذهب الى هذا الرأي محمد بن شاكِر الكتبي صاحب كتاب "قوات الوفيات" ، اذ جاء فيه قوله : "وعلى الجملة فكان رجلا صالحا عظيما ، والذي نفهمه من كلامه حسن ، والمشكل منه نكل أمره الى الله تعالى ، وما كَلَّفْنَا اتباعه ولا العمل بما قاله" (٤) وكذا ذهب الى هذا الرأي ابن كمال باشا (٥) .

الرأي السادس : رأي مَنْ يقضي بملاحه وولايته ويأمر بقراءة كتبه ومنفاته ، اذ عندهم أنه ليس فيها ما ينبغي انكاره ورده ، بل كل كلامه له محامل ومرادات حسنة لا كفر فيها ولا زندقة ، فهؤلاء يحثون على قراءة كتب ابن عربي لما فيها من الخير الكثير والنفع العميم ، لكن يرون أنه لا ظاهر كلامه يغيد الكفر ولا باطنه ، ولكن دخل الكفر الى ذهن القارئ من سوء الفهم لاول وهلة .

(١) انظر : تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي : ورقة ١ ، شذرات الذهب ١٩١/٥ . وقد عُدَّ صاحب كتاب غاية الاماني في أخبار القطر اليماني السيوطي والسخاوي من المتوقفين في ابن عربي ، والمحيح أنهما غير متوقفين فالسيوطي مذهبه ما ذكرته أعلاه ، والسخاوي من المنكرين كما سيأتي .

(٢) انظر : الفتاوى الحديثية ص ٣٣٥ .

(٣) انظر : اليواقيت والجواهر ١٣٠٣/١ .

(٤) قوات الوفيات ٤٨٠/٢ .

(٥) انظر : شذرات الذهب ١٩٥/٥ .

وممن ذهب هذا المذهب فيه مجد الدين الفيروزبادي ،
 صاحب القاموس المحيط ، فقد قال في جواب سؤال سئل فيه
 عن ابن عربى ، وهذه صورته : ماتقول المادة العلماء شد الله
 تعالى بهم أزر الدين ، وَلَمْ يَهْمُ شَعَثُ الْمُسْلِمِينَ ، فى الشيخ
 محيى بن عربى وفى كتبه المنسوبة اليه كالفتوحات والغموم ،
 هل تحل قراءتها واقرأؤها ومطالعتها ؟

فأجاب : "....." الذى اعتقده فى حال المسئول عنه
 وأدين الله تعالى به ، أنه كان شيخ الطريقة حالا وعلما ،
 وامام الحقيقة حقيقة ورسم ، ومحيى رسوم المعارف فعلا
 واسما ،

إذا تغفل فكر المرء فى طرف من بحره غرقت فيه خواطره
 وهو عُكَّاب لا تكدره الدلاء ، وسحاب لا تنقصه عنه الأنواء
 ،..... الى أن قال :

وَمَاعَلَيَّ إِذَا مَا قَلَبْتُ مُعْتَقَدِي
 دَعِ الْجَهْلَ يَظُنُّ الْعَدْلَ عِدْوَانَا
 وَاللَّهُ قَاتِلُهُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَمَنْ
 أَقَامَهُ حُجَّةً لِلدِّينِ بَرَهَانَا
 إِنْ الَّذِي قَلْتُ بَعْضٌ مِنْ مَنَاقِبِهِ
 مَا زِدْتُ إِلَّا لَعَلِّي زِدْتُ نُقْمَانَا

وأما كتبه وممنفاته فالبهار الزواجر ، جواهرها لا يُعرف
 لها أول من آخر ، ما وقع الواضعون مثلها ، وإنما خص الله
 بمعرفتها أهلها ،..... ولاغرو فإنه صاحب الولاية
 العظمى ، والمديقية الكبرى ، فيما نعتقد وندين الله تعالى
 به . وَشَمَّ طَائِفَةٌ فِي الْفِي حَائِفَةٌ ، يُعْظَمُونَ عَلَيْهِ الْبُكَيْرُ ،
 وربما بلغ بهم الجهل الى حد التكفير ، وما ذاك الا لقصور

أفهامهم عن ادراك اقواله وأفعاله ومعانيها الى آخر
الجواب .

فأصحاب هذا الرأي يرون أن ظاهر كلام ابن عربى لايفيد
الكفر ولاباطنه أيضا ، وإنما حَكَم بكفر كلامه مَنْ حَكَم به
لسوء الفهم وعدم ادراك مراد قائله منه ، ومَثَّلُوا لذلك بقول
ابن عربى :

يَا مَنْ يَرَانِي وَلَا أَرَاهُ كَمْ ذَا أَرَاهُ وَلَا يَرَانِي
فَاعْتَرِضْ عَلَيْهِ بِهَذَا الْكَلَامِ ، وَقِيلَ لَهُ كَيْفَ تَقُولُ : إِنَّ
اللَّهَ لَا يَرَاكَ ؟ فَقَالَ مفسراً لكلامه السابق :

يَا مَنْ يَرَانِي مجرماً وَلَا أَرَاهُ أَخْذاً
كَمْ ذَا أَرَاهُ مُنْعِماً وَلَا يَرَانِي لاثْداً

قال ابن المُقَرِّي صاحب نفح الطيب ، بعد إيراده لتلك
الآبيات : " مِنْ هَذَا وَشَبَّهَ تَعْلَمُ أَنَّ كَلَامَ الشَّيْخِ ، رَحِمَهُ اللَّهُ
تَعَالَى ، مُؤَوَّلٌ وَأَنَّهُ لَا يَقْصِدُ ظَاهِرَهُ ، وَأَنَّمَا لَهُ مُحَاطٌ تَلِيْقٌ بِهِ " (٢)
الرأي السابع : رأي من يقضى بولايته وصديقيته ويدرك
مراميهِ ومقامه في وحدة الوجود ووحدة الأديان وغيرها من
آرائهِ الكفرية ، فيوافقهِ عليها ، ويتابعهُ الاعتقاد بها ،
وهؤلاء هم تلامذة ابن عربى كَالْقَوْمِوِي وغيره ، وَمَنْ جَاءَ بَعْدَهُمْ (٣)
كعبد الغنى النابلسي ، وبهاء الدين العاملي ، وغيرهما (٤)
فهؤلاء يُجْرُونَ كلامه الكفري على ظاهره ، إذ لير لها بواطن ،
بل ظاهرها هو المراد ، وهؤلاء في الحقيقة أعلم الناس بمذهب
ابن عربى ، لأنهم يدركون أن ما جاء به ابن عربى من آراء

(١) انظر : اليواقيت والجواهر ٨،٧/١ ، الدر الثمين ص ٦٤
ومابعدهما ، نفح الطيب ١٧٧،١٧٦/٢ ، شذرات الذهب ١٩٤/٥

(٢) نفح الطيب ١٦٨/٢ .

(٣) انظر : كتاب التنبيهات له : ورقة ١ ومابعدهما .

(٤) انظر : الفتوح الرباني ص ١٢٢، ١٨٣، ١٨٩ ، وغيرها ،

وانظر : ايضاح المقمود من وحدة الوجود له .

(٥) انظر : رسالة في وحدة الوجود له ، وانظر : موقف
العقل والعلم والعالم ١٥٣/٣ ومابعدهما .

ومذاهب تخالف الشرع المظهر انما مأخذه الفلسفة ، فهي آراء فلسفية بحثة لادخل لها بالكشف والتمصوف .

الرأي الثامن : رأي مَن يقضي بزندقته وكفره ، وكفر آرائه وأقواله ، وأنه يدين بعقائد كفرية تخالف دين الاسلام فلم يغتر هؤلاء بظاهر أعماله وأفعاله من ملاح وتقوى وزهد ، بل نظروا الى حقيقة كلامه ، وأنه جار على ظاهره ، لا يريد به معانى أخرى تتخبطن تلك الظواهر ، وهذا رأي الجم الغفير من كبار العلماء ومشايخ الاسلام ، وسوف أذكر بعض كبار مشايخ الاسلام والعلماء الذين كفروه وأنكروا عليه ، مع ذكر أقوالهم حسب الحاجة ، اذ لو تناولتهم كلهم بالذكر لطال الفصل ، فمن أحب الازياد فعلية بالاطلاع على الكتب التى تناولت ذكر العلماء الذين أنكروا عليه ^(١) .

(*) فمن أنكر عليه وكفره شيخ الاسلام العز بن عبد السلام ، سلطان العلماء ، القائل فى حق ابن عربى لما جرى ذكره : "هو شيخ سوء كذاب ، يقول بقدم العالم ، ولا يحرم فرجا" . وهذا القول ثابت عن العز بن عبد السلام من أكثر من طريق ^(٢) .

^(٣) وأما تكذيب الفيروزباده صاحب القاموس لكلام العز بن عبد السلام فغير صحيح ، لأن كلامه المذكور فيه ثابت بأكثر من

(١) منها كتاب "العقد الثمين" للتحقى الفاسى ١٦٠/٢-١٩٩ . ومنها كتاب "تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربى" للبرهان البقاعى . ومنها كتاب "القول المنبى فى ترجمة ابن عربى" للإمام السخاوى ، وهذا الكتاب يمد من أوسع الكتب فى هذا الباب ، اذ أتى بذكر كل من تكلم فى ابن عربى فى حياته وبعد مماته الى عمر المؤلف . ولأزال الكتاب مخطوطا .

ومنها كتاب "كشف الغطا عن حقائق التوحيد" لبدر الدين حسين بن الأهدل .
(٢) انظر : كشف الغطا من ، تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربى ص ١٥٢ ، القول المنبى : ورقة ٣٩/ب ، ٤٠/أ ، الوافى بالوفيات ١٧٤/٤ ، العقد الثمين ١٨١/٢ ، ١٨٢ ، مجسموع الفتاوى ٢٤٤/٢ .

(٣) انظر : نفح الطيب ١٧٨/٢ ، العواقيت والجواهر ١٠/١ .

طريق كلها عن مشايخ الاسلام . وكذا ما ذكره هو وذكره الياقوت من أن العز بن عبد السلام وصفه بالفوشية والقطبية في حياته (١) فغير صحيح ، ذلك أن ما حكياه عن العز بن عبد السلام بغير اسناد ، وما كان باسناد فهو منقطع ، لانهما يحكيانه عن خادم العز بن عبد السلام ، وهو شخص مجهول . وما كان هذا شأنه فحكمه الاطراح ، وعلى تقدير صحة ذلك عنه ، فهو منسوخ بما ثبت عنه من تكفير ابن عربي ، لأن راويها شيخ الاسلام ابن دقيق العيد عنه ، وابن دقيق العيد لم يسمع من ابن عبد السلام الا بمصر بعد موت ابن عربي بسنتين ، بينما ثناؤه عليه ان صح عنه ، كان في حياة ابن عربي . (٢)

(*) ومنهم الامام أبو عمرو عثمان بن عمر ، المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة (٦٤٦هـ) ، فقد أفتى بكفره . (٣)

(*) ومن رماه بالقول بالحلل والاحتصاد ، الامام عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الملاح والمتوفى سنة (٦٤٣هـ) . (٤)

(*) ومن كفره الامام عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد ، عمه الدين الأيحي ، والمتوفى سنة (٧٥٦هـ) ، فقد قال فيه لما سئل عن كتاب الفتوحات : " افتطمعون من مغربي يابن المزاج بحر مكة يأكل الحشيش شيئاً غير الكفر " . (٥)

(*) ومنهم قطب الدين، أبو بكر، محمد بن أحمد بن علي القُسطلاني المكي المالكي ، المتوفى سنة (٦٨٠هـ) ، فقد كان يحذر من ابن عربي ويبين فساد ممنفاته ، وفلال طريقته ،

(١) انظر : الدر الثمين ص ٢٧ وما بعدها ، العقد الثمين ١٨٣/٢ .

(٢) انظر : العقد الثمين ١٨٤، ١٨٣/٢ .

(٣) انظر : القول المنبى ورقة ١/٣٨ .

(٤) المراجع السابق ، نفس الصفحة .

(٥) انظر : رسالة فاضحة الملحدين ورقة ٦٠٥ ، تنبيه الغيبي الى تكفير ابن عربي ص ١٨٢ .

(١)

وألف بعض الكتب في الرد عليهم وبيان فلالهم .

(*) ومنهم الامام ابراهيم بن معاذ الجعبري ، برهان الدين ، المتوفى سنة (٦٨٧هـ) ، فقد نُقِلَ عنه أنه قال : "رأيت ابن عربي وهو شيخ نجم يكذب بكل كتاب أنزله الله ، وبكل نبي أرسله الله " .^(٢)

(*) ومن كفره وفضحه وأبان حقيقة مذهبه شيخ الاسلام أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ، ابن تيمية ، المتوفى سنة (٧٢٨هـ) ، فهو لم يكتف بالحكم عليه فقط ، بل درس مذهبه وأبطله عقلا ونقلا في مواقع كثيرة من كتبه ورسائله . وكتبه ورسائله في ابطال مذهب ابن عربي ومَن كان على شاكلته معروفة ومشتهرة ، فهي غنية عن التعريف .

(*) ومنهم الامام بدر الدين، محمد بن ابراهيم بن سعد الله بن جماعة الكِنَّانِي ، المتوفى سنة (٧٣٣هـ) ، فقد ثبت عنه أنه قال في حق ابن عربي : "حاشا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم أن يأذن في المنام فيما يخالف أو يصاد قواعد الاسلام ، بل ذلك من وساوس الشيطان ومحنته وتلاعبه برأيه وفثنته ، وأما انكاره - يمتنى ابن عربي - ماورد في الكتاب والمئة من الوعيد فهو كافر به عند علماء التوحيد ... " .^(٣)

(*) ومنهم الامام أبو حيان، محمد بن يوسف الفرناطي ، المتوفى سنة (٧٤٥هـ) ، فقد قال في تفسير سورة المائدة في كتابه البحر المحييط عند قوله تعالى : {لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم} : "وَمِنْ بَعْضِ اعْتِقَادَاتِ النَصَارَى اسْتَنْبِطَ مَنْ تَسْتَرُ بِالْإِسْلَامِ ظَاهِرًا وَانْتَمَى إِلَى الْمَوْفِيقَةِ حُلُولَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْمَوَرِّ الْجَمِيلَةِ ، وَمَنْ ذَهَبَ مِنْ مِلْحَدَتِهِمْ

(١) انظر : القول المنبئ ورقة ٤٣/ب ، تنبيه الغبي الى

تكفير ابن عربي ص ١٥٣ .

(٢) انظر : القول المنبئ ورقة ٤٥/ب ، مجموعة الرسائل والمسائل ٨١/٤ .

(٣) تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي

(٤) سورة المائدة : ٧٢

الى القول بالاتحاد والوحدة كالحلاج والشاذلي وابن أحمى وابن
العربي الحقيم كان بدمشق ، وابن الفارض ، وأتباع هؤلاء
كابن سبعين والتمتري تلميذه وانما
سردت أسماء هؤلاء نمحا لدين الله ، يعلم الله ذلك ، وشفقة
على ضعفاء المسلمين ، وليحذروا ، فهم شر من الفلاسفة الذين
يكذبون الله تعالى ورسله ويقولون بقدوم العالم وينكرون
البعث ، وقد أُولِّعَ جهنم ممن ينتمى للتموف بتعظيم هؤلاء
وإدعائهم أنهم بقوة الله وأوليائه^(١) .

(*) ومنهم تقى الدين على بن عبد الكافي السبكي ،
المتوفى سنة (٧٥٦هـ)^(٢) .

(*) ومنهم جمال الدين، أبو محمد، عبد الله بن يوسف ،
ابن هشام الأنصاري ، المتوفى سنة (٧٦١هـ) ، فقد ثبت عنه
أنه كتب على كتاب الغموس مائمه :

هذا الذي بغلاله قلت أوائل مع أواخر
من ظن فيه غير ذا فَلْيَنْتَ عَنِّي فهو كافر
هذا كتاب غموس الظلم ، ونقيض الحكم ، وضلال الامم ،
كتاب يعجز الذم عن وصفه ، قد اكتنفه الباطل من بين يديه
ومن خلفه ، لقد بل مؤلفه ضللا بعيدا ، وخسر خسرانا مبينا^(٣)
..... " .

(*) ومنهم العلامة عبد الرحمن بن خلدون ، المتوفى
سنة (٨٠٨هـ)^(٤) .

(*) ومنهم العلامة علاء الدين محمد بن محمد البخاري ،

-
- (١) البحر المحيط ٤٤٩/٣ ، وانظر القول المنبئ : ورقة
ب/٩١ .
(٢) انظر كلامه في ابن عربي في : العقد الثمين ١٨٧/٢ ،
القول المنبئ : ورقة ١٠٥/ب .
(٣) تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي م ١٦٥ ، القول
المنبئ ورقة ١٠٧ .
(٤) انظر كلامه في مقدمته لتاريخه م ، تنبيه الغبي الى
تكفير ابن عربي م ١٦٥ .

المتوفى سنة (٨٤١هـ) ، فقد كان كثير الحظ على ابن عربى ،
وقد حكى ابن حجر العسقلانى فى كتابه انباء الغمر فى حوادث
سنة (٨٣١هـ) أنه حصل فى أحد مجالس العلم بمصر آنذاك ، ذكر
ابن عربى ، وكان فى المجلس كبار العلماء ، يتمدرهم علاء الدين
البخارى ، فبالغ البخارى فى ذمه وتكفيره ، وتكفير من يقول
بمقالته ، فانحصر له البساطى المالكى ، وقال : انما ينكر
الناس عليه ظاهر الالتفاف التى يقولها ، والا فليس فى كلامه
ما ينكر اذا حمل لفظه على مراده بفرب من التأويل ، فانتشر
الكلام بين الحاضرين فى ذلك . قال ابن حجر : وكنت ماثلا فى
ذلك مع الشيخ علاء الدين ، وأن من أظهر لنا كلاما يقتضى
الكفر لانقره عليه . ثم قال : وكان من جملة كلام الشيخ علاء
الدين الإنكار على من يعتقد الوحدة المطلقة ، وكان من جملة
كلام المالكى ، أنتم ما تعرفون الوحدة المطلقة ، قال ابن
حجر : فاستشاط البخارى غضبا ، واقسم بالله أن السلطان أن
لم يعزل المالكى من القضاء ليخرجن من مصر . وقد حدث بعد
ذلك أن رجع البساطى عن كلامه ذاك وتبرأ من مقالة ابن عربى
وكفر من يعتقد بها ، فابقاه السلطان فى منصبه ، وأرسل يترقى
علاء الدين ويطلب منه البقاء وعدم السفر ، لكن ذلك لم يرض
العلاء البخارى ، فخرج قاصدا الشام ، وهناك ألف رسالة فى
ابطال مذهب ابن عربى والحظ عليه ، وسماها : "فاضة
الملحدين وناصحة الموحدين" ، فمما جاء فيها قوله : "أن
أخوانى فى الدين وأعوانى على نمرة الاسلام والمسلمين كثيرا
ما يلتمسون منى رد أباطيل الفموس بالبراهين العقلية ،
لابقواطم النموس ، ورد هؤلاء الملاحدة بالالحاد كل حكم منموس

(١) كان علاء الدين لقوته وتفوقه فى العلم مبعجا عند
السلطان ، وكانت كلمته نافذة ، وقد استقبله السلطان
بالحفاوة والتكريم لما قدم مصر .

(٢) انظر : انباء الغمر ٨/١٤٥ ، الفوء اللمع ٩/٢٩١ ، ٢٩٢ .

(٣) الفوء اللمع ٩/٢٩٢ .

وكانوا يعدون ذلك فتحاً في الاسلام وأعظم من الجهاد مع عبدة الجبت والاصنام ، وقد كان يعوقني عن الشروع في ذلك التحرير بعض العوائق والمعادير الى أن وفقني الله تعالى في الارض المقدسة بدمشق المحروسة لتحرير رسالة مترجمة "بفاضة الملحدين وناصحة الموحدين" ، كاشفة عن عوار إباطيل المبطلين ، كافلة باباطال أقاويل المتزندقين ، ناعية عليهم بأنهم أكفر الكافرين ، وأنا لأنظر مع هؤلاء الزنادقة الوجودية بالادلة السمعية ، ولابروايات الكتب الفقهية ، ولابفتاوى علماء الحنفية ، اذ المناظرة مع أهل هذه الاباطيل بتلك الدلائل والاقاويل لا تُجدي نفعا ولا تفيد رداً ولا دفعا ، لانهم في آيات الله يُلحدون وفي أئمة الاسلام يطعنون بأنهم ظاهريون ، وعن معرفة حقيقة التوحيد وسر الشريعة قامرون ، وانما أنظر معهم بالدلائل القطعية العقلية ، " (١) .

(*) ومنهم العراقيان ، زين الدين، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن ، المصري ، الشافعي ، المعروف بالعراقي ، والمتوفى سنة (٨٠٦هـ) ، وابنه ولي الدين، أبو زرعة أحمد ، المعروف بابن العراقي ، المتوفى سنة (٨٢٦هـ) (٢) .

(*) ومنهم شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن رسلان بن نمير ، القاهري ، الشافعي ، البُلْقِينِي ، المتوفى سنة (٨٠٥هـ) ، فقد ذكر ابن حجر المقلاني في لسان الميزان أنه سأل شيخه البُلْقِينِي عن ابن عربي ، فبادر الجواب بأنه كافر . (٣)

وقال السخاوي في الضوء اللامع : "كان في صفاء الخاطر

(١) رسالة فاضحة الملحدين : ورقة ٩ .
(٢) انظر كلامهما فيه في : تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي ص ١٢١ وما بعدها ، ص ١٣٥ وما بعدها .
(٣) لسان الميزان ٣١٨/٤ .

وسلامة الصدر بمكان بحيث كان يحكى عنه مايفوق الوصف ، واعتقاده فى المالحين وراء العقل ، وتنقيره عن ابن عربى ومطالعة كتبه أشهر من أن أصفه " .^(١)

(*) ومنهم الامام شمس الدين محمد بن أحمد ، الدمشقى الشافعى ، الذهبى ، المتوفى سنة (٧٤٨هـ) ، فقد ذكره فى كتابه تاريخ الاسلام فى ترجمة على بن أبى الحسن بن منصور الحريرى بعد أن نقل كلام السيف ابن المجد فيه ، مانصه : "رحم الله السيف ابن المجد ورضى عنه ، فكيف لو رأى كلام الشيخ ابن عربى ، وهو محض الكفر والزندقة ، لقال : ان هذا الدجال المنتظر ، ولكن كان ابن عربى منقبضا عن الناس ، انما يجتمع به آحاد الاتحادية ولايصرح بأمره لكل احد ، ولم تشتهر كتبه الا بعد موته ، ولهذا تعادى أمره ، فلما كان على رأس السبعمائة جدد الله لهذه الامة دينها ، بهتكم وففيحتهم " .^(٢)

وقال فى ميزان الاعتدال : "منك التمانيف فى تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة ، فقال أشياء منكرة الى أن قال "ومن أمعن النظر فى قصور الحكم أو انعم التأمل لاح له العجب فان الذكى اذا تأمل من ذلك الأقوال والنظائر والاشباه فهو احد رجلين : اما من الاتحادية فى الباطن ، واما من

-
- (١) الفوء اللامع ٨٩/٦ .
 (٢) نسب الى امور عظيمة ، توفى سنة (٦٤٥هـ) .
 انظر ترجمته فى : طبقات الاولياء لابن الملقن ص ٤٥٠ ، شذرات الذهب ٢٣١/٥ ، سير أعلام النبلاء ٢٢٤/٢٣ .
 (٣) هو الامام الحافظ سيف الدين أبو العباس ، أحمد بن عيسى ابن عبد الله المقدسى المالحي الحنبلى ، المتوفى سنة (٦٤٣هـ) .
 انظر ترجمته فى : سير أعلام النبلاء ١١٨/٢٣ .
 وأما قوله فى الحريرى فقد ذكر الذهبى فى سير أعلام النبلاء بعضه ، فى ترجمة الحريرى حيث قال : "قرأت بخط السيف الحافظ : كان الحريرى من أفتن شىء ، وأضره على الاسلام ، تظهر منه الزندقة والاستهزاء بالشرع " .
 انظر : سير أعلام النبلاء ٢٢٥/٢٣ .
 (٤) انظر : تنبيه الغيى الى تكفير ابن عربى ص ١٧٨ ، القول المنبرى ورقة ١٠٣ .

المؤمنين بالله الذين يعدون هذه النحلة من أكفر الكفرة
..... فوالله لأن يعيش المسلم جاهلا خلف البقر لايعرف من
العلم شيئا سوى سور من القرآن يملأ بها الملوات ويؤمن
بالله وباليوم الآخر ، خير له بكثير من هذا العرفان وهذه
الحقائق ، ولو قرا مائة كتاب ، أو عمل مائة خلوة ^(١) .

وقال فى سير أعلام النبلاء : "ان كان محبى الدين رجع
عن مقالاته تلك قبل الموت فقد فاز" ^(٢) .

وقال فيه ايضا : "له شعر رائق وعلم واسع وذهن وقاد ،
ولاريب أن كثيرا من عباراته له تاويل الا كتاب الفصوص" ^(٣) .

وقال فى كتاب العبر : "قدوة القائلين بوحدة الوجود
..... وقد اتهم بأمر عظيم" ^(٤) .

(*) ومنهم شيخ الاسلام أحمد بن على بن محمد ،
المسقلانى الشافعى ، المعروف بابن حجر ، والمتوفى سنة
(٨٥٢هـ) فقد أوردت عبارته السابقة فى ابن عربى بعد تكفير
علاء الدين البخارى له ، حيث قال عقب تكفيره : "وكنيت مائلا
فى ذلك مع الشيخ علاء الدين ، وأن من أظهر لنا كلاما
يقتضى الكفر لانقره عليه" ^(٥) .

وابن حجر هو الذى باهل أحد محبى ابن عربى لما أراد
شكايته الى السلطان بأنه يذكر المالحين بسوء ، وكان ابن
حجر يحبط على ابن عربى ويفلسه ، فدعا ذلك الرجل الى
المباهلة ، وكانت النتيجة أن انتمر الله تعالى لابن حجر
وانتقم من ذلك الرجل ، وهذا يدل على موافق رأى ابن حجر فى
ابن عربى . والقصة قد ذكرها الملا على القارى فى نهاية
الرسالة فلاحاجة الى تكرارها .

(١) ميزان الاعتدال ٦٦٠/٣ .
(٢) سير أعلام النبلاء ٤٩/٢٣ .
(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(٤) العبر ٢٣٣/٣ .
(٥) انظر : انباء الفجر ١٤٥/٨ .

هؤلاء بعض الأئمة والعلماء ومشايخ الإسلام الذين أنكروا على ابن عربى وكفروه وغللوه .

(*) والتحقيق فى المسألة هو أن نوجه عنايتنا واهتمامنا الى الحكم على الأقوال لأعلى الرجال ، فإن الرجال ماضون ، وآراؤهم وأقوالهم باقية . فالذى يهمنا هو فكر ابن عربى وأقواله ، أما شخص ابن عربى فلا يهمنا ، سواء كان من أصحاب النعيم أو الجحيم ، ذلك أن هذا ما استأثر الله بعلمه ، وهو أعلم على مامات عليه ابن عربى ، فالذى يعنيننا هو الحكم على آراء ابن عربى وأقواله .

ولاشك فى أن من له أدنى المام بعلم الكلام والفلسفة يعلم أن ماذهب إليه ابن عربى من القول بوحدة الوجود ، وماتفرع عنه من آراء ومذاهب باطلة ، إنما هو مذهب فلسفى بحث لايمت الى السدين بأية صلة ، فهو لم يستقيه من كشف ومعاينة كما ادعى ، بل أخذه عن علوم الاوائل ، ولاشك فى أن مذهب وحدة الوجود مذهب كفرى لايقول به مسلم ومن قال به فليس بمسلم .

وأما السدين أثنوا عليه ومدحوه ، ووصفوه بالولاية والملاح من العلماء ومشايخ الإسلام ، وهم قلة ، فانما حكموا عليه بذلك لما كان عليه ظاهرا من الملاح والزهد ، دون نظر الى ماخذ كلامه ومعدنه ، فغلبوا جانب الملاح الذى ظهر لهم منه على الجانب الآخر . وأما دعوى بعضهم من أن كلامه له ظاهر وباطن ، فلايؤخذ بظاهره الكفرى ، بل يؤول بباطنه الحق الصواب والذى على اصطلاحه الخاص به وبأهل هذا الفن ، فابن عربى وإن كان له كلام مثل هذا ، وهو لايبعد ، لكن لغالب كلامه فى الفتوحات والقموص وغيرهما على ظاهره ، وكيف لا يكون على ظاهره وهو يتحدث فى كتبه عن مسألة فلسفية كونية ، وهى قفية نظام ظهور الوجود من العدم الى حيز الشهود ، فكيف لا يكون على ظاهره وهو يريد افهام القراء حقيقة هذه المسألة

وانتفى خلم فيها الى القول بوحدة الوجود . ثم هل كلامه فى المبدأ الاول والعقل الاول والنفس الكلية والحقيقة المحمدية والاعيان الشابتة ، وتجدد الاعراض ، والتجلى والغيث وغيرها من الامور الكشفية الذوقية ، ومن الظواهر التى لها بواطن هل يقول بهذا مَن له ادنى المام بالفلسفة وعلم الكلام ، أليست هذه بعينها بعض آراء الفلاسفة والمتكلمين المتقدمين فهل كان أولئك الفلاسفة والمتكلمون مكاشفين أيضا ، وهل لأقوالهم الظاهرة تلك بواطن ؟ هذا مالايقوله عاقل .

فهؤلاء العلماء الذين أشنوا عليه ، انما أشنوا عليه كما أسلفت لظهور ملاحه وزهده ، والا لوكان عندهم اطلاع على مذاهب الفلاسفة ، لما توقفوا فى تكفيره وابطال أقواله وآرائه ، ولايقنوا أيضا ، أن ابن عربى فيلسوف كبقية الفلاسفة أخذ عنهم واستفاد منهم ، وحوار أفكارهم ومذاهبها ثم قدمها على طبق الكشف والمعائنة والذوق وعلم الباطن . لذلك تجد مشايخ الاسلام الذين اطلعوا على المذاهب الفلسفية والكلامية ، كشيخ الاسلام ابن تيمية والعلامة علاء الدين البخارى وغيرهما ، يكفرون ابن عربى صراحة ، ويرون أن آراءه وأفكاره الوجودية كفرية ، تخالف ملة الاسلام ، فلذلك لم يتوقفوا فى شأنه ولاترددوا فى أمره ، بل كانوا على وضوح وبينة كَمَا أمدروا حكمهم عليه وعلى آرائه وأقواله .

فالتحقيق أنه لايشك عاقل فى أن آراء ابن عربى وأفكاره كفرية تخالف الملة الحنيفية ، وذلك كالحقول بوحدة الوجود ، ووحدة الاديان ، وختم الولاية ، وانقلاب العذاب عذوبة وغيرها .

الباب الرابع

التعريف بكتاب فصوص الحكم

ورد المصنف عليه

وفيه فملان :

الفصل الأول : التعريف بكتاب فصوص الحكم
وشروحه والردود عليه

الفصل الثاني : دراسة كتاب "رد الفصوص" المسمى
بـ "مرتبة الوجود ومنزلة الشهود"

الفصل الأول

التعريف بكتاب فصوص الحكم

وشروحه والردود عليه

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : التعريف بـ "فصوص الحكم"
والداعي إلى تأليفه وأسلوب مؤلفه
وأهم مسائله

المبحث الثاني : أهميته عند الموفية
وبيان شروحه ومختصراته
والردود عليه

الباب الرابع

التعريف بكتاب فصوص الحكم
ورد المصنف عليه

الفصل الاول

التعريف بكتاب فصوص الحكم
وشروحه والردود عليه

المبحث الاول

التعريف بـ "فصوص الحكم" والداعي الى تأليفه
واسلوبه فيه ، واهم مسأله

لابد قبل الشروع في بيان اهم مسائل ومباحث كتاب فصوص
الحكم ان نبين معنى هذه التسمية وسبب اختياره لها ،
والداعي الى تأليف هذا الكتاب واسلوبه فيه .

فكلمة "فصوص الحكم" مركبة ، كما هو ظاهر ، من كلمتين
فصوص وحكم . والفُصُوص بالضم جمع فُصٍّ بفتح الفاء .
قال في اللسان : فُصُّ الامر : أصله وحقيقته ، وقُصُّ الشيء
حقيقته وكُنْهُهُ ، والكُنْهُ : جوهر الشيء ، والكُنْهُ : نهاية
الشيء وحقيقته . يقال : أنا آتيك بالامر من فُصِّهِ ، يعني من
مخرجه الذي خرج منه . قال الشاعر :

وكم من فتى شاخٍ مَعْلُوهٌ وقد تَعَجَّبُ الْعَيْنُ مِنْ شَخْمِهِ

ورب امرئٍ تَزْدَرِيهِ الْعْيُونُ ويثَّيِّبُك بِالْأَمْرِ مِنْ قَمَمِهِ

وقُصُّ الامر : مَقْصِلُهُ . وقُصُّ العين : حدقتها . وقُصَّ الماء :

حَبَبُهُ . والجمع من كل ذلك أَقْمَرٌ وَقُمُوسٌ .^(١)

وقال الجوهري : قال ابن السكيت : كل مُلْتَقَى عَظْمَيْنِ فهو قَمَرٌ يقال للفرس : ان قُصُومَه لَظِمَاءٌ ، أى ليست بِرَهْلَةٍ كثيرة اللحم .^(٢)

والْقَمَرُ : السِّنُّ مِنْ أَسْنَانِ الثَّوَمِ . وَقَمَرُ الْخَاتَمِ وَفِيهِ ،^(٣)
بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ : الْمُرَكَّبُ فِيهِ ، وَجَمْعُهُ أَقْمَرٌ وَقُمُوسٌ وَفِي مَاصٍ .^(٤)
و"الْحِكْمُ" جمع حِكْمَةٍ وهو عبارة عن معرفة أَفْئَلِ الْأَشْيَاءِ بِأَفْئَلِ الْعُلُومِ . ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها :
حَكِيمٌ .

وقال الفيروزبَادِي : الْحِكْمَةُ : الْعَدْلُ وَالْعِلْمُ وَالْحِلْمُ وَالنَّبُوءَةُ وَالْقُرْآنُ وَالْإِنْجِيلُ ، وَطَاعَةُ اللَّهِ ، وَالْفَهْمُ فِي الدِّينِ وَالْعَمَلُ بِهِ أَوْ الْخَشْيَةُ أَوْ الْفَهْمُ أَوْ الْعَقْلُ أَوْ الْإِمَابَةُ فِي الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ .

^(٥)
..... وَحَكَمَهُ وَأَحْكَمَهُ : أَتَقَنَهُ وَمَنَعَهُ مِنَ الْفُسَادِ .
وقال الرَّازِي : الْحِكْمَةُ هِيَ الْإِمَابَةُ فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ ، وَلَا يُسَمَّى حَكِيمًا إِلَّا مَنْ اجْتَمَعَ لَهُ الْأَمْرَانِ . وَقِيلَ : أَمَلَهَا مِنْ أَحْكَمَتُ الشَّيْءِ : أَيْ رَدَدَتْهُ ، فَكَانَ الْحِكْمَةُ هِيَ الَّتِي تَرُدُّ عَنِ الْجَهْلِ وَالْخَطَا وَذَلِكَ أَنْمَا يَكُونُ بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْإِمَابَةِ فِي الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ ، وَوَضَعَ كُلُّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ .^(٦)

وقال الْفَارَابِيُّ : الْحِكْمَةُ : فَهْمُ الْمَعَانِي .^(٧)

هذا ما يتعلق بمعنى كل من كلمة "قُموس" و"حكم" لغة .
وعليه فإن مراد ابن عربي من كلمة "القُموس" أما أصل

-
- (١) اللسان ٦٦/٧ بضمرف .
(٢) المحاج ١٠٤٩/٣ .
(٣) اللسان ٦٦/٧ .
(٤) اللسان ١٤٠/١٢ .
(٥) بصائر ذوي التمييز ٤٨٧/٢ ، وانظر : القاموس المحيط ١٠٠/٤ .
(٦) التفسير الكبير ٧٣/٤ .
(٧) ديوان الأدب ٢٠٠/١ .

الشيء وحقيقته وكنهه وجوهره ونهاية الامر فيه وغايته ،
ومعدنه الذى خرج منه ، فيكون المعنى : جواهر الحكم
ومعادنها ومخارجها التى خرجت منها ، وكنهها وحقيقتها
وغايتها .

واما "قَصُّ الخاتم" : ولأن فص الخاتم يكون على قدر
موضعه المركب فيه ، لا يغفل منه شيء ، فلا زيادة ولا نقصان ،
كذلك الكلام الذى ساقه فى كتابه هذا اتى على هيئة معينة
مخمومة لازيادة ولا نقصان فيها ، فكله حكم . او لأن فص الخاتم
هو الموضع الذى به الختم والنقش ، كذلك ما اتى به فى هذا
الكتاب من كلام كله حكم منقوشة ، مختومة عليها بختم الحكمة .
والاولى أن تكون كلمة "فصوص" من "فص الخاتم" ، لأن
الفص مرتبط ارتباطا وثيقا بالخاتم الذى يحويه . ولما كانت
كلمة "الخاتم" تفيد معنى الختم المشهور ، والذى يقسمه ابن
عربى الى ختم النبوة وختم الولاية ، كانت هذه الكلمة مشعرة
بأن علوم هذا الكتاب وردت من خاتم ، وهو خاتم الانبياء ،
محمد بن عبد الله ، صلى الله عليه وسلم ، الى خاتم
الاولياء ، محمد بن على بن عربى . فعلم هذا الكتاب منقوشة
ومختومة بختم الخاتمين ، ختم النبوة ، وختم الولاية .
والله أعلم .

أما شراح الفصوص ، فقد فسر بعضهم ، وهو النابلس ،
كلمة فصوص الحكم بالآتى : "الفص هو موضع النقش من الخاتم ،
والخاتم هو الدائرة الواقعة فى الاصبع ، ، والمقمود
من الخاتم انما هو الفص ، والمقمود من الفص النقش فيه ،
فالنقش سرُّ الخاتم ، وهو الذى يظهر للوارث النبوى من علم
ورثته ^(١) ، وهو المراد هنا بذكر جميع الفصوص" . اهـ
وقال عن "الحكم" : "الحكم جمع حكمة ، وهى العلم

(١) جواهر الفصوص ١٦/١ .

المتقن الكاشف عن حقائق الأشياء على ما هي عليه من غير
شائبة تَوَهُّمٍ في الإدراك" ^(١).

وقال الجامى : فمر الشئ خلاصته ^(٢).

وقال عن "الحكم" : الحكم : الشرائع المحتملة على
العلوم والعماري التي هي الحكمة العلمية ، وعلى الاخلاق
المرفية والاعمال الصالحة التي هي الحكمة العملية ^(٣).

وقال في التعريف بالكلمتين معا "فصوص الحكم" : اى
كتاب مشتمل على بيان خلاصة الحكم المنزلة على قلوب الانبياء
عليهم السلام ^(٤).

والاضافة في "فصوص الحكم" تملح بمعنى "من" و"في"
و"اللام" .

تاريخ تأليفه والداعى له :

أما تاريخ تأليف ابن عربى لكتاب "فصوص الحكم"
والداعى لتأليفه ، فقد ذكره ابن عربى فى مقدمة هذا الكتاب
حيث جاء فيه : ".... فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه
وسلم فى مبشرة ^(٥) أريتها فى العشر الاخر من محرم سنة سبع
وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق ، وببيده صلى الله عليه وسلم
كتاب فقال لى : هذا كتاب "فصوص الحكم" خذه واخرج به الى
الناس ينحفون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله
وأولسى الامر منا كما أمرنا ، فحققت الامنية واخلمت النية
وجردت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب كما خدّه لى رسول
الله ، صلى الله عليه وسلم ، من غير زيادة ولا نقصان ،

(١) جواهر النصوص ٦/١ .

(٢) شرح الجامى على الفصوص ٩/١ .

(٣) المصدر السابق ٥٠٤/١ .

(٤) المصدر السابق ٩/١ .

(٥) اى رؤيا صالحة ، وهى لاتستعمل مع موصوفها ، فلا يقال
رؤيا مبشرة . شرح الجامى على الفصوص ٨/١ .

وسألت الله تعالى أن يجعلنى فيه وفى جميع أحوالى من عباده
الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخلصنى فى جميع
ما يرقمه بئسانى وينطق به لسانى ، وينطوى عليه جناهى
باللقاء السُّبُوحى والنفث الروحى فى الرُّوع النفسى بالتأييد
الامتصاصى ، حتى أكون مترجماً لِمُتَحَكِّمًا ، وأرجو أن
يكون الحقِّ لَمَّا سمع دعائى قد أجاب ندائى ، فما أُنْقِي إلا
ما يُنْقِي لِيَّ ، ولا أُنْزَل فى هذا المسطور إلا ما يُنْزَل به عَلَيَّ ،
ولست بنبى ولا رسول ، ولكننى وارث ولاخرتى حارث .

فَمِنْ اللَّهِ فَاسْمَعُوا	وَالِى اللَّهِ فَارْجِعُوا
فَإِذَا مَاسَمَعْتُمْ مَا	اتَّبَعْتُ بِهِ فَفَعَلُوا
ثُمَّ بِالْفَهْمِ فَمَلُّوا	مَجْمَلُ الْقَوْلِ وَاجْمَعُوا

فهو فى هذا النص يمرح بجرأة أن كتاب "فصوص الحكم"
ليس من وضعه ولا من وضع أحد من البشر ، بل هو من أملاء رسول
الله ، صلى الله عليه وسلم ، من غير زيادة ولا نقصان ، عن
الله ، جل وعلا ، لأنه أفاد فى كلامه أنه ما نُزِّل فى هذا
المسطور إلا ما يُنْزَل الحقُّ عليه . فهذا الكتاب وإن كان من
عند رسول الله ، سلمه إليه فى المنام ، كما زعم ، إلا أنه
مع ذلك من وحى الله وإلهامه له ، كما ذكر ذلك بنفسه .

كما يفيد هذا النص أن تاريخ ابتداء وضع الفصوص كان
فى العشر الاواخر من شهر محرم سنة (٦٢٧هـ) . ولم تشر
المصادر إن كان أخرجه كاملاً فى ذلك التاريخ ، أم أنه ابتداء
تمنيفه وكتابته فى ذلك التاريخ ، وفرغ منه بعد ذلك بمدة
من الزمن .

كما يفيد النص المذكور أن تسمية الكتاب بفصوص الحكم
تسمية من النبى ، صلى الله عليه وسلم ، أو تسمية من عند
الله تعالى .^(٢)
^(٣)

(١) فصوص الحكم ص ١٨، ١٧ .
(٢) انظر : جواهر النصوص ١٠/١ .
(٣) انظر : شرح الجامى على الفصوص ٩/١ .

ولا أريد هنا أن أعيد مذكرته سابقا ، عند الحديث عن
 ممنفات ابن عربى ، من أن هذه الدعوى العريضة التى يدعيها
 ابن عربى فى حق ممنفاته وعلومه وكلامه ، من أن ماكتبه
 وأخرجه للناس كان عن أمر الهى أو نبوى ، وكل ماصفه كان
 من أملاء الهى والقضاء ربانى ، كذب وزور واقتراء على الله
 تعالى ونبيه الكريم ، وحاشا الله تعالى ورسوله ، صلى الله
 عليه وسلم أن يأمر بالآخذ والعمل بدين خلاف ما فى القرآن
 الكريم ، وخلاف ما دعى اليه الرسول الأمين ، حاشا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم أن يأمر بعبادة الأوثان كالحجر والشجر
 والنجوم والكواكب وقد بُعِثَ مِنْ أَجْلِ الْقَضَاءِ عَلَى هَذِهِ
 الْمَظَاهِرِ الشَّرَكِيَّةِ ، وَالْقَضَاءِ عَلَى عِبَادَتِهَا .

لا يشك عاقل يقرأ هذا الكتاب بتأمل فى كذب ابن عربى فى
 دعواه تلك ، إذ فيه من المخالفات الشرعية والآراء الكفرية
 ما يحير العاقل ويدهش الحليم .

أسلوب ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" .

لقد امتاز أسلوب ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" من سائر مؤلفاته بخمائص جعلته محط نظر واهتمام الصوفية من بعده . فعلى الرغم من صغره واختصاره بالنسبة الى مؤلفاته الأخرى ، لاسيما الفتوحات المكية ، إلا أنه مع ذلك حوى زبدة مافى تلك الكتب من فكر وفلسفة وتموف هذا الرجل ، فقد اودع فيه مؤلفه ثروة لفظية في الفلسفة الصوفية ، والتي اورد الفاظها ومبانيها بصورة معقدة ، أغلب الأحيان ، أبرزت دهائه وذكائه في التعبير عن فكره بطرق رمزية اشارية ملتوية ، تحتمل الفاظها وجوها كثيرة من الممانى ، يستنبط منها كل قارئ ما أظهر له عقله وأبان له فهمه ، يظهر ذلك جليا عند شراحه ، فقد ذهب كل شارح في غوامض الفاظه ، مذهبا يخالف الآخر ، هو الذي بان له وظهر بعد اعمال عقله . لذا فصاحب الفصوص قد التقى الفاظها انحقاء خاما ، خاصة فيما يتمل بفلسفة الوجود ، ونظام ظهور العالم ، وصلة الحق بالخلق ، ومشيدة الحق وقدرته ، وافعال العباد ، والعبادة ، والتكليف الشرعى ، والدين ، والولاية ، والكشف والجنة والنار والثواب والعقاب ، الخ .

وابن عربي لايفضل عن الاستدلال بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة على مباحثه وآرائه الفلسفية والصوفية ، بل كثيرا ما تراها يوجه عنايته وعناية القارئ فيما بعد ، الى مايرضيه ويظمنن ضميره ، بأن يسوق له عدة نموس من كلام الله تعالى وكلام رسوله يؤيد مذهب اليه ، بعضها يسوق ظاهرها ، ليُرْضِيَ أهل الظاهر ، والبعض الآخر يسوقه بتأويلات باطنية مُتَكَلِّفَةً ، ليُرْضِيَ قارئيه من أهل الباطن . وسوف أسوق له فيما بعد بعض الأمثلة على ذلك .

وابن عربى فى كتابه هذا وان كان غرضه عرض وبيان حقيقة الوجود ونظام ظهور العالم وبيان حقيقة الذات الالهية بالدرجة الاولى والتي تعتبر مباحث فلسفية صرفة ، تستوجب الاخذ بالدلالة العقلية البحتة ، الا أنه لم يسلك فيه مسلك الفلاسفة ، على الرغم من أن كتابه هذا لا يخلو من أقيسة منطقية وبراهين عقلية ، ولانحرى منحى أهل الباطن الصرف ، الذين يتكلمون بلسان الاذواق والمواجيد ، والمكاشفات والمشاهدات ، على الرغم من أنه أتى بمسائل ذوقية متعددة ، على طريقة أهل الباطن كما يزعمون . بل أخذ من ذاك وهذا ، ليُرْضِيَ الطرفين ، بل لم يغفل حتى عن الأمور التشبيهية ، والتمويجات الخيالية ، والعبارات العاطفية شعرا ونثرا ، لتأكيد فكره ، وشرحه ، وتمويره ، وافهامه القراء .

ويمكن اجمال أسلوب ابن عربى فى كتابه هذا فى عدة

نقاط :

(١) أنه اقتضب عبارته وأوردها بمورة تحتل أكثر من معنى فى مواقع كثيرة ، مثال ذلك قوله فى الفص الاسماعيلي :

"..... منع أهل الله التجلى فى الاحدية ، فانك إن نَظَرْتَهُ به فهو الناظر نَفْسَهُ ، فما زال ناظرا نفسه بنفسه ، وان نظرتَه بك فزالت الاحدية بك ، وان نظرتَه به وبك فزالت الاحدية أيضا ، لأن ضمير التاء فى "نظرتَه" ما هو عين المنظور فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظرا ومنظورا ، فزالت الاحدية ، وان كان لم ير الا نفسه بنفسه ، ومعلوم أنه فى هذا الوصف ناظر ومنظور" .^(١)

فقلوبه : "فى هذا الوصف" ، لم يُبَيِّن ابن عربى أى وصف هذا ، أهو الوصف الاول وهو قوله : "ان نظرتَه به" ، أم الثانى ، وهو قوله : "ان نظرتَه بك" ، أم الثالث ، وهو

قوله : " ان نظرت به وبك " ، أم أنه يعود على الأوصاف الثلاثة وهو الأولى ، لأنها كلها تقتضي من حيث الظاهر ناظر ومنظور .

ومثاله أيضا قوله في الفص اليوسفي : " مَنْ وقف مع الأحذية كان مع الحق مِنْ حيث ذاته الغنية عن العالمين . وإذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غناها عن نسبة الأسماء لها ، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات آخر يحقق ذلك أثرها . " قل هو الله أحد " من حيث عينه ، " الله الممد " من حيث استنادنا إليه ، " لم يلد " من حيث هويته ونحن ، " ولم يولد " كذلك " ولم يكن له كفوا أحد " كذلك فهذا نعته ، فافرد ذاته بقوله : " الله أحد " ، وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا ، فنحن نلد ونولد ، ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض ، وهذا الواحد مُنَزَّه عن هذه النعوت ، فهو غنى عنها ، كما هو غنى عنا " .^(١)

فقول ابن عربى : " وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا " كلام مجمل يحتمل أكثر من معنى ، فقد يراد به أن الكثرة ظهرت في الذات الإلهية الواحدة لتجليها في الأسماء والنعوت الإلهية التي نعرفها ، وقد يراد بها أن الكثرة ظهرت لظهور الذات بالأوصاف المعلومة فينا ، أي لظهورها في صور الممكنات ومفاتها .^(٢)

كما أن قوله : " فنحن نلد ، ونحن نولد " يحتمل أيضا، معنيين ، المعنى الأول أننا نحن المتمفون بظهور الولد منا وظهورنا من آبائنا. والمعنى الثانى وهو المعنى المتبطن هذه العبارة : أننا نحن المتمفون بالولادة بمعنى الظهور عن الحق ، لا الحق محتف بذلك .

(١) قصود الحكم ص ١٠٥ .

(٢) من تعليقات عفيفى على قصود الحكم ص ١١٤ .

ومثاله أيضا قوله في الفص السليماني : ".... ، كتب على نفسه الرحمة ، سبحانه ، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد ، حقا على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة ، أعني رحمة الوجوب ، ومَن كان مِنَ العبيد بهذه العثابة فإنه يعلم مَن هو العامل منه ... " (١) .

فقوله : "فإنه يعلم مَن هو العامل منه" يحتمل أن يكون المراد منه أن مَن كان مِنَ العبيد ، يمنحه الله رحمة الوجوب استحقاقا لأفعاله ، فإنه يعلم مَن هو الفاعل لأفعاله على الحقيقة ، بمعنى أن الفاعل لجميع أفعاله هو الله . ويحتمل أن يكون المراد منه ، أن العبد الذي يمنحه الله رحمة الوجوب جزاء لأفعاله ، يعلم ما يفعل منه ، أي يعلم العضو الذي يقوم بالعمل ، فيستحق الجزاء . (٢)

ولا أريد أن أطيل في عرض الامثلة على ذلك ، فهو أمر ملحوظ ومشاهد لكل من يقرأ الفصوص .

(٢) استعمل ابن عربي في هذا الكتاب مصطلحات خاصة منتقاة من الفاظ شرعية وفلسفية ، وصرّحها إلى معان خاصة تتفق وروح مذهبه ، أو بمعنى آخر أخرج الحقائق الشرعية والكلامية عن مدلولاتها المتبادرة إلى الذهن وحملها على معان تتفق وفكره الفلسفي والموفي ، وذلك لعلاج بعض المشاكل الدينية والفلسفية التي تعترض مذهب الفكري ، إذ لا سبيل له للجمع ما بين مذهبه في وحدة الوجود وتلك الحقائق الشرعية والكلامية إلا بتفريغها من محتواها الحقيقي ، واستبدال معانٍ أخرى مكانها . والامثلة في أسلوبه هذا كثيرة ، وسوف أقتمر على بعض

(١) فصوص الحكم ص ١٥١ .

(٢) من تعليقات عفيفي على الفصوص ص ٢٠٧ .

الأمثلة . مثال ذلك ما قاله في فم يعقوب ، عليه السلام ، عند حديثه عن معنى "الدين" ، إذ قال في قوله تعالى : {إن الدين عند الله الإسلام} : "وهو الانقياد ، فالدين عبارة عن انقيادك ، والذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقذت أنت إليه . فالدين الانقياد ، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى ، فمن اتصف بالانقياد لنا شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه ، أي أنشأه كما يقيم الصلاة ، فالمعبد هو المنشئ ، للدين ، والحق هو الواضع للأحكام . فالانقياد هو عين فعلك ، فالدين من فعلك" ^(١) .

ويلاحظ من هذا النص أن ابن عربي يفرغ كلمة "الدين" من معناها المعمود والمعروف ، والذي هو المنهج السماوي والشرع الرباني الذي أمر الله عباده بأقامته والخضوع له ، ويأخذ بمعناها اللغوي المتمشي مع مذهبه في وحدة الوجود ، فهو يفهم الدين على أنه مجرد الانقياد ، ولما كان العبدُ وفعلُه صورة ومظهراً من مظاهر تجليات الحق ، فتحقق ظهوره وتوالي التجليات عليه ، مع قيام النِّسَب والأحكام به ، هو إقامة من العبد للدين ، إذ هو مَنقَاد لظهور تجليات الحق فيه وعليه . فهذا هو الدين الذي يعنيه ابن عربي في كلامه السابق .

ومثاله أيضاً ما نص عليه عن معنى "الصراط المستقيم" ، حيث قال في فم هود عليه السلام :

ان الله الصراطُ المستقيمُ	ظاهرٌ غيرُ خفيٍّ في العمومِ
في صغيرٍ وكبيرٍ عينُهُ	وجهٌ سولٌ بأمورٍ وعليمِ
ولهذا وسعت رحمتُهُ	كل شيءٍ من حقيرٍ وعظيمِ

"ما من دابة إلا هو آخذٌ بناصيتها ، إن ربي على صراط مستقيم" فكل ما شِئَ فعلى صراط مستقيم ، فهو غير مغضوب عليهم

(١) قصص الحكم من ٩٥ .

من هذا الوجه، ولا فالون وماتَمَّ مَنْ يدب بنفسه وإنما
يدب بغيره ، فهو يدب بحكم التبعية للذى هو على المراط
المستقيم^(١) .

فابن عربى يخرج معنى "الصراط المستقيم" عن مدلوله
الموضوع له والمتبادر الى الذهن ، والذى هو منهج الله
وشرعه الذى أنزله فى كتبه الى معنى آخر يتفق مع فكرته
الفلسفية ، فهو يعنى بالصراط المستقيم ، الطريق الذى يسير
فيه الكون فى ظهوره وبروزه وقبوله للتجليات الالهية ، فهو
طريق واحد مستقيم تمشي عليه جميع الكائنات ، وهو طريق
ظهورها من فيض الله وتجلياته ، فالحقيقة التى ينادي بها
ابن عربى أن الكل على طريق مستقيم ، لأن الكل صاش فى هذا
الطريق ، شاء أم أبى .

وقد كرر ابن عربى هذه القضية فى فن سليمان ، عليه
السلام اذ قال : "فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان ، اذ قالت
"مع سليمان" فتبعته . فما يَمُرُّ بشيء من العقائد الامرث به
معتقدة ذلك . كما نحن على الصراط المستقيم الذى الرب عليه
لكون نواصينا بيده ، ويستحيل مفارقتنا اياه ، فنحن معه
بالتضمنين ، وهو معنا بالتصريح ، فانه قال "وهو معكم أينما
كنتم" ونحن معه بكونه آخذا بنواصينا ، فهو تعالى مع نفسه
حيثما مشى بنا من صراطه ، فما أحد من العالم الا على صراط
مستقيم وهو صراط الرب تعالى^(٢) .

ومن أمثله ، أيضا ، ما ذكره من معانى ومطلحات خاصة
فى ألفاظ معينة كلفظ "الصلاة" و"العبادة" و"التغذي" ،
و"القرآن" و"الفرقان" و"المكر" و"الممكن" و"الحادث" ،
"الشيطان" ، "العذاب" ، "الهلاك" ، "السجن" الخ .

(١) قصص الحكم ص ١٠٦ .
(٢) قصص الحكم ص ١٥٧، ١٥٨ .

(٣) الاستدلال بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، للتدليل بها على صحة فكره ومذهبه ، وهو اما أن يجريها على ظاهرها ، ان كان ظاهرها مراده ، والا بان لم يجد في ظاهرها ما يؤيد ويوافق ما ذهب اليه استعمل أسلوب الحيل والتاويلات الباطنية . كما أن أسلوبه في الاستدلال بالنصوص الشرعية لا يخلو من تعسف وتكلف مفتعلين يفسدان مبنى ومعنى النصوص الشرعية ، لذا تجده يمل بين النصوص المتباعدة وملا غريبا ، أو يفعل بينها في مواضع أخرى حيث لا يمح الوصل هناك ولا الفمل هنا ، لكنه ما ارتكبه الا لتطويع تلك النصوص لافكاره وآرائه .

وسوف أقرب بعض الامثلة على كل صورة من الصور السابقة فأمّا مثال استدلاله بظاهر النصوص ، فكاستدلّاه بقوله تعالى {وهو معكم أينما كنتم} ، وقوله تعالى : {ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى} ، وحديث : "كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها". (١)

حيث يستدل بظاهر هذه النصوص على تأكيد وتصحيح مذهبه في وحدة الوجود ، وأن الخلق هو بعينه الحق سبحانه وتعالى وأما مثال استدلاله ببواطن النصوص ، التي يستشفها من عنده ، فكاستدلّاه على مذهبه في وحدة الوجود بقوله تعالى : {هو الاول والآخر والظاهر والباطن} ، وقوله تعالى : {سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق} ، (٢)

-
- (١) سورة البقرة : ١١٥
انظر كلام ابن عربي حول هذه الآية من ١٥٧ من القصص .
(٢) سورة الانفال : ١٧
انظر كلام ابن عربي حول هذه الآية من ١٨٥ من القصص .
(٣) انظر كلام ابن عربي حول هذا الحديث من ١٨٩ ، ١٠٧ من القصص .
(٤) سورة الحديد : ٣
انظر كلام ابن عربي حولها من ١٧٣ من القصص .
(٥) سورة قلمت : ٥٣
انظر كلام ابن عربي حولها من ٦٩ من القصص .

وقوله تعالى : {رفيع الدرجات ذو العرش} ، وقوله : {يا أيها
الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها
زوجها} ، وقوله : {ما من دابة الا وهو آخذ بناصيتها} .
وقوله سبحانه على لسان لقمان : {يا بني انك مثقال
حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت
بها الله} ، وقوله : {بل هم فى لبس من خلق جديد} ، وقول
النبي صلى الله عليه وسلم ، فى الحديث القدسي : " ... ،
اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبى" .^(٦)

أما مثال الوصل والفصل فكومله قوله تعالى : {الا قوم
يونس} الآية (٩٨) من سورة يونس بقوله تعالى : {فلم يك
ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التى قد خلت فى
عباده} ، الآية (٨٥) من سورة غافر ، وقد أورد ابن عربى
الآيتين متعلتين على أنهما آية واحدة . ليدل على كلامه بأن
عدم نفع الايمان ساعة البأس انما هو فى الدنيا ، لافى الآخرة
وماذاك الا ليحكم بايمان فرعون ونجاته .^(٧)

ومثاله أيضا كفعله لفظ الجلالة "الله" عن "اعلم" وذلك
فى قوله تعالى : {واذا جاءتهم آية قالوا لنؤمن حتى نؤتى
مثل ما أُوتى رسل الله} ، الله أعلم حيث يجعل رسالته} وذلك
بجعل "رسل الله" مبتدأ خبره "الله" ، فيكون المعنى رسل

-
- (١) سورة غافر : ١٥
انظر كلام ابن عربى حولها ص ١٩٤ من الفصوص .
(٢) سورة النساء : ١
انظر كلام ابن عربى حولها ص ١١٢، ٥٦ من الفصوص .
(٣) سورة هود : ٥٦
انظر كلام ابن عربى حولها ص ١٠٦ وما بعدها من الفصوص .
(٤) سورة لقمان : ١٦
انظر كلام ابن عربى حولها ص ١٨٨ من الفصوص .
(٥) سورة (ق) : ١٥
انظر كلام ابن عربى حولها ص ١٢٥ من الفصوص .
(٦) انظر كلام ابن عربى حول هذا الحديث ص ١١٢ من الفصوص .
(٧) انظر : فصوص الحكم ص ٢١١ .
(٨) سورة الانعام : ١٢٤

الله هم الله ، وأعلم خبر لمبتدأ محذوف تقديره "هو
(١)
أعلم" .

وأكتفى بهذين المثالين من تعسف ابن عربي في وصل
الآيات وفصلها ، وإن كانت له حيل وتمسقات أخرى عديدة .
(٤) استعانته في توفيق فكرته بالصور التشبيهية ،
والعبارات الخيالية العاطفية ، وهو حينما يستعين بمثل
هذه الصور وتلك العبارات ، لا يريد الأخذ بها بجميع
لوازمها ، ولا تعارضت مع فكره ومذهبه ، لكنه يريد
مجرد تقريب الصورة والفكرة للقارئ من خلال تلك الأمثال
والتشبيهات .

مثال ذلك تشبيهه ظهور الكثرة عن الواحد ، والذين
هما حقيقة واحدة في الواقع ، بظهور الصور من المرآة^(٢) .
وكذا تشبيهه العلاقة السابقة بمراآب الأعداد ، وإن
الأعداد كلها ظهرت من الواحد^(٣) .

وكتشبيهه العلاقة السابقة أيضا بتنوع الصور واختلافها
على الهيولى^(٤) .

وكتشبيهه العلاقة السابقة أيضا بظل أو ظلال الشخص
الواحد^(٥) .

(٥) لما كان ابن عربي يعالج في كتابه هذا قضية فلسفية ،
وهي الوجود ، والملة بين الحق والخلق ، كان لزاما
عليه أن يودع فيه ألفاظا كثيرة في الفلسفة والتصوف ،
مثل : "التجلى" ، و"الفيز" و"الوجود" و"العدم"
و"الأعيان الثابتة" ، "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان
الكامل" و"الجوهر" و"العرف" و"الصورة" و"الهيولى"

(١) انظر : قصص الحكم من ١٨٢ .
(٢) انظر : قصص الحكم من ١٨٤، ٦٦، ٦٢، ٦١ .
(٣) انظر : قصص الحكم من ٧٧ .
(٤) انظر : قصص الحكم من ١٢٥، ١٢٤ .
(٥) قصص الحكم من ١٠١ .

و"القدم" و"الحدوث"..... الخ . فالكتاب غنى
بالمصطلحات الموفية والفلسفية .

(٦) غموض أسلوبه ، فهو فى كتابه هذا ، خلافا لمائر كتبه ،
قد عمد الى الاسلوب الاشاري والرمزي الغامضين .

فاذا كان استعمال لغة الرموز والاشارات ، والتحدث
بلسان الباطن من اسباب غموض لغة الموفية ، بوجه عام ، فهى
كذلك بوجه خاص فى لغة ابن عربى ، فان غموض أسلوبه واستفلاق
معانيه قد صار مفرط المثل^(١) . فان القارئ لا يكاد يظفر
بالفكرة الفلسفية ، او بمقصود ابن عربى من كلامه ، حتى
يجدها وقد غابت عن نظره تدريجيا تحت ستار من الرمزية^(٢) .
وقد أجمل الدكتور أبو العلا عفيفى الاسباب التى حدث بابن
عربى الى استعمال هذا الاسلوب الغامض فى عدة نقاط ، حيث
قال :

أن ابن عربى يعتمد تعقيد البسيط واخفاء الظاهر لافراز
فى نفسه ، فعبارته تحتمل فى اغلب الاحيان معنيين على الاقل
احدهما ظاهر وهو مايشير به الى ظاهر الشرع ، والثانى باطن
وهو مايشير به الى مذهبه ، ولو أنَّ مَنْ يعمق النظر فى
معانيه ويدرك مرامييه ، لا يسمع الا القول بأن الناحية
الثانية هى الهدف الذى يرمى اليه . أما ما يذكره مما له
صلة بظاهر الشرع فانما يقدمه اراء لاهل الظاهر من الفقهاء
الذين يخشى أن يهتموه بالخروج والمروق ، فهو يتخيل دائما
وجود أعداء العلم الباطن ، أو بعبارة أدق ، أعداء مذهبه ،
ويقنعهم بألاليبهم ويدعم أقواله بالآيات والاحاديث ، ثم
يمضى فى تخريج مذهبه من تلك الآيات والاحاديث ، فيحاول بذلك
أن يعبر الهوة السحيقة التى تفصل بين ظاهر العقائد

(١) من مقدمة عفيفى لقموص الحكم ص ١٦ .

(٢) من مقدمة عفيفى لقموص الحكم ص ١٠ .

الاسلامية ، والنتائج المنطقية التي تلزم عن مذهب فلسفي في
(١)
وحدة الوجود .

(١) من مقدمة أبي العلا عفيفي لغصون الحكم ص ١٧ .

أهم مسائل الكتاب .

قسم ابن عربى قصوده الى سبعة وعشرين فصا ، جعل كل فص من تلك القصود باسم نبي من الانبياء ، وهم الثلاث والعشرون نبيا المذكورون فى القرآن ، باسقاط ذى الكفل واليسع ، عليهما السلام ، وقد أبدلهما ابن عربى بشخصيتين مذكورتين فى القرآن لكن مختلف فى نبوتهما ، وهما لقمان وعزير . كما زاد على هؤلاء الخمسة وعشرين شخصيتين لاذكر لهما فى القرآن وهما سيث ابن آدم ، عليهما السلام ، وخالد بن منان ، المختلف فى نبوته ، فالمجموع سبع وعشرين شخصية .

وقد خص ابن عربى لكل واحد منهم فصا على أنه نبي من الانبياء . ثم نسب الى كل نبي من هؤلاء الانبياء حكمة معينة جعلها عنوان فصه ، كقوله : "فص حكمة الهية فى كلمة آدمية" و"فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية" و"فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية" و"فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية" الخ .

ثم أورد فى فص كل نبي من الانبياء النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والمتعلقة بهذا النبي وسيرته وشأئله ، كما أورد ، غالبا ، قمته المشهورة مع قومه وماوقع بينه وبينهم من مساجلات ، حكاهما القرآن . ثم بعد ذلك ينفذ الى مقصوده من ايراد قمة ذلك النبي ، بأن يستخلص من قمته ، وماوردت فيها من نصوص ، معانى باطنية متحيلة تتماشى مع فكرته ومذهبه فى وحدة الوجود وماتفرع عنه ، ثم هو بعد ذلك يحاول جاهدا أن يطوع تلك النصوص الشرعية الواردة فى حق ذلك النبي لمطلحاته الفلسفية الموفية التى وضعها لنفسه ، فممطّح الجمع بين التنزيه والتشبيه قد ألمقه بقمة نوح وممطّح "الحقيقة المحمدية" ألمقه بقمة آدم وخلق ، وممطّح "العلو الاضافى للحقيقة الوجودية الواحدة" ألمقه بقمة ادريس ، وممطّح "تخلل الحق فى مظاهر الكون" ألمقه بقمة

ابراهيم ، وهكذا يطوع قصص الانبياء وسيرتهم وماورد فى حقهم من نموس واخبار لآرائه وافكاره ومطلحاته .
والانبياء على نحو مامورهم ابن عربى فى القموس نماذج وصور للانسان الكامل الذى يعرف الله حق معرفته ، فكل منهم ينطق ، او يُنطقه ابن عربى ، بالمعرفة التى اختص بها ، فيقوم فى ذلك بشرح ناحية من نواحي مذهبه والدفاع عنه ، فآدم مثلا يفسر معنى الخلافة الانسانية ويبين منزلته من الله والملائكة ، وبأى معنى استحق الانسان الخلافة عن الله ، ومدق عليه انه الموجود الذى خلقه الله على صورته ، وأيوب يمثل دور الانسان الذى ابتلاه الله بعذاب الحجاب ، لاعذاب البدن ، فهو يبحث جاهدا عن طريقة لازالة ألم الحجاب عن نفسه ، حتى يصل الى برد شراب المعرفة ، وهكذا يعتمد ابن عربى فى كسل ذلك الى تخريج المعانى التى يريدونها من الآيات والاحاديث بطريقة خاصة فى التاويل (١) .

ولادرى ما السبب الذى جعل ابن عربى يخص الفصوص بسبعة وعشرين فصا ، اذ كان الواجب ان يقتصر على خمسة وعشرين فصا عدد الانبياء المذكورين فى القرآن ، والمنموس على نبوتهم .
والذى يبدو لي ، وهو ترجيح استثناسي ، والله أعلم بحقيقة الحال ، أن رؤيته للنبي صلى الله عليه وسلم ، وتسليمه الكتاب ، كما زعم ، كان فى ليلة السابع والعشرين من الشهر لأنه قال فى فاتحة الكتاب : ".... فانى رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى مبشرة أريتها فى العشر الآخر من محرم " (٢) .

فلعله لم يصرح بتاريخ تلك الليلة ، وأشار اليها اشارة خفية ، لمن تدبر كتابه ، أن تلك الليلة كانت بعدد

(١) من مقدمة أبى العلا عفيفى على القموس ص ١٣ .

(٢) فصوص الحكم ص ٤٧ .

فصوص هذا الكتاب .

هذا ما يتعلق بترتيب كتاب الفصوص ، وطريقة وضعه ، أما فيما يتعلق بآهم مسائل هذا الكتاب ، فإن القضية الكبرى التى من أجلها وضع ابن عربى مصنفه هذا هى عظمى وكبرى القضايا الفلسفية والموفية ، ألا وهى قضية العلم بالذات الالهية ، وإدراك حقيقتها ومفاتها ، والعلم بحقيقة الوجود وكنهه ومنبعه ومصدره ، وملته بالذات الالهية ، فهذه هى القضية الكبرى التى عالجها ابن عربى فى كتابه هذا . وأما القضايا والمشاكل الفلسفية والدينية الأخرى ، فإن ابن عربى قد أدارها فى فلك تلك القضية الأساسية ، وأخضعها وطوعها لها تطويعا ينسجم معها تماما .

وخلامة مذهبه ورأيه فى الذات الالهية وملتها بالوجود ، أن الحقيقة الوجودية واحدة فى حقيقتها وذاتها ، لا تكثر حقيقى فيها البتة ، وأن التكثر الوجودى المشاهد هو تكثر اعتبارات ونسب تلك الحقيقة الواحدة . وبمعنى آخر أن مظاهر وحقائق العالَم المتعددة هى بعينها أسماء ومفاتي تلك الحقيقة الواحدة ، وأسماء ومفاتي تلك الحقيقة ليست أمورا وجودية ، بل هى اعتبارات ونسب وإضافات لها . وقد سبق وأن شرحنا مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، فلاحاجة الى تكراره هنا . فقضية وحدة الوجود هى التى ملكت زمام تفكير ابن عربى فى هذا الكتاب ، فمدر عنها وعاد اليها فى كل ما قاله وما أحس به ، كما قال الدكتور أبو العلا عفيفى .^(١)

فحاول ابن عربى فى كتابه هذا أن يعثب هذا المذهب بكل طريقة ووسيلة ، سواء بطريق عقلى أو نقلى ، أو خطابى عاطفى خيالى ، أو شعرى ... الخ ، وبكل ما أُوتِيَ من دهاء وحيلة . كما حاول أن يخضع لها جميع المشاكل الدينية والفلسفية

(١) من مقدمته على الفصوص ص ٢٤ .

الأخرى ، كالدين والعبادة والتكليف ، والخير والشر ،
والثواب والعقاب الخ .

فيمكن أن نجزم القول بأن هذه القضية هي أهم قضية
تناولها المصنف في كتابه هذا . حيث لا يخلو منها أي فرع من
فصوص الكتاب ، بل تكاد تقطع أنها مبعثرة في كل صفحات
الكتاب فما من صفحة ، ان لم يكن فيها تمريح ، الا وتجد
التلميح والتلويح بها ظاهرا .

وقد عمد ابن عربى لظهور حقيقة مذهبه هذا الى شرح
قضايا ومسائل أخرى لها صلة وثيقة بهذه القضية ، فمن
القضايا التي تناولها بالشرح والبيان ، والتي لها صلة
وثيقة بمذهب وحدة الوجود ، قضية التنزيه والتشبيه ، وقضية^(١)
الاطلاق والقييد ، وقضية الاحدية والواحدية ، وقضية الازل^(٢)
والحدوث ، وغيرها . وقد سبق وأن شرحت مراد ابن عربى منها
في موضعه .

وهناك مشاكل وقضايا أخرى تناولها المصنف بالشرح
والبيان ، مما لها صلة وثيقة بالدين والفلسفة ، طوعها ابن
عربى لتلك القضية الكبرى ، قضية وحدة الوجود ، فمن أهم
تلك الافكار التي ماغها ابن عربى لخدمة مذهبه :

(١) فكرة "العقل الأول" عند الفلاسفة ، حيث أخذها ابن عربى
عندهم وأطلق عليها مصطلح "الحقيقة المحمدية" أو
"الإنسان الكامل" ، ويعنى به التعيين الأول من تعيينات
الذات . ولما كان العقل الأول عند الفلاسفة مغائرا في
حقيقته لحقيقة مبدئه ، بمعنى أنهما شيان لشيء
واحد ، وهذا ما يمتارفر مع القول بوحدة الوجود ،

(١) انظر : فصوص الحكم ص ٦٨ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ص ١١١ ، ١١٢ ، ١٣٤ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٥ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٤ .

جعلها ابن عربى مرتبة وتعيينا من تعيينات الذات الواحدة ، شأننا من شئونها ، وهو تنزل الذات من مجلى الاحدية المرفعة الى مقام الواحدية ، وبهذا عالج هذه القضية بما يتفق وروح مذهبه فى وحدة الوجود ونفى التعدد .

(١)
وهذا ما أشار اليه ابن عربى فى قص آدم عليه السلام ، وهو يعنى بآدم هنا الحقيقة المحمدية ، أو الانسان الكامل ، كما بين ذلك تلميذه القَوَّوِي فى "التنبيهات" (٢)
كما بيناه فى موضعه .

(٢) مشكلة العدم ، وهل المعدوم شيء أم لا ؟ وابن عربى هنا يوافق المعتزلة ويرى أن المعدوم شيء ثابت فى العدم ، لكن لما كانت المعتزلة ترى أن المعدوم ، وإن كان شيئاً ، مغاير فى حقيقته لماهية الحق وحقيقته ، خالفهم ابن عربى فى ذلك ، وجعل الأشياء فى العدم هو مجلى تجلى الحق بالقوة فى صور ومظاهر العالم وإن المسالم فى وجوده لن يكون إلا على نحو ما فى شئونه أو عدمه ، إن مع التعبير ، وأطلق ابن عربى على الأشياء فى العدم مصطلح "الاعيان الشابتة" وهى بعينها مجلى أحدية الحق . (٣) وهى مسألة قد مرت . (٤)

(٣) ومنها فكرة احتمال الوجود على جواهر وأعراض ، فابن عربى طوع هذه الفكرة لخدمة مذهبه ، حيث ذهب الى أن الوجود يتألف من جوهر واحد فقط ، أى ذات وحقيقة واحدة ، وأن تغير المور والمظاهر بسبب قيام الأعراض وتجدها فى ذلك الجوهر وهو يعنى بالجوهر الذات (٥)

(١) انظر : فصوص الحكم ص ٤٨ وما بعدها .

(٢) راجع ص ٢٨٠ ، ١٩٦ ، ٢٠٠

(٣) انظر كلام ابن عربى حول الاعيان الشابتة فى الفصوص ص ٢١١ ، ٢٠٣ ، ٢١٨ ، وغيرها .

(٤) راجع ص ٢٤٢ ، ٢٢٩ ، ٢٤٩

(٥) فصوص الحكم ص ١٨٨ .

- الإلهية ، والأعراض القائمة بها صفاتها وأسمائها .
- (٤) ومنها قضية الدين ، وقد ذكرنا كيف عالج هذه المشكلة التي تعترض طريقه ، وذلك بجعله الدين الأملى والحقيقى هو انقياد مور ومظاهر الكون المتعددة لظهور تجليات وفيوضات الحق بها على النحو المرسوم لها فى عالم الثبوت . فقبول تلك المظاهر والمور وانقيادها لهذه التجليات والفيوضات هى عين إقامة العبد للدين .
- (٥) ومن القضايا التى عالجها ابن عربى فى هذا الكتاب قضية الإله المعبود ، وقد عالجها ابن عربى بما يتفق وروح مذهبه ، اذ لما كان للحق اعتباران : اطلاق وتقييد ، جعل كمال المعرفة التاليفية ، تَأْلِيْفُ وعبادة الله فى كل صورة ، أى اطلاق عبادته فى جميع المور ، أو عبادته فى مور مخصصة مع استحفاظ اطلاقه فى مظاهر الكون أجمع . أما تقييده فى صورة أو مور مخصصة فهو الكفر والجعل ^(١) ، والمراد بالكفر هنا المستر ^(٢) .
- كما ان من القضايا التى عالجها ابن عربى فى كتابه هذا - قطعاً بما يوافق مشربه ومذهبه - قضية التكليف وأعمال العباد ، والخير والشر ، والمدح والذم والثواب والعقاب ، والدموة الى الله ، والنبوة والولاية ، والجنة والنار الخ . وليس المقام مقام بسط الكلام فى كل هذه القضايا ، خاصة وأن بعضها قد شرحناها شرحاً وافياً عند الحديث عن أهم آراء ابن عربى ، فنكتفى بما ذكرناه .

(١) انظر : فصوص الحكم ص ١١٣، ١١٤ ، وغيرها .

(٢) انظر ص ٥٠٨ ، ٥١٧ .

المبحث الثانى

أهميته عند الصوفية وبيان شروحه ومختصراته والردود عليه

لقى كتاب "فصوص الحكيم" اقبالا عظيما من قبل الصوفية ، وحظى باهتمامهم على مر الزمان ، بالدراسة والشرح ، والنقد من جميع فئات المجتمع الاسلامى ، سواء من العرب أو الترك ، أو أهل فارس ، ولعل أكثر الأمم اهتماما به هم أهل الهند ، حيث جاوزت شروح علمائهم له العشرين شرحا ، وربما يعود هذا ^(١) الى الصلة الوثيقة بين المجتمع الهندى والتموف والحكمة ، وكونه مبعث كثير من الأفكار والآراء الصوفية القديمة ، والتى مارسها أهل الهند على مر الزمان ، كالفناء ، والذوق والكشف والاشراق ووحدة الوجود ، الخ

وعلى كل حال فقد لقي هذا الكتاب اقبالا كبيرا وسوقا رائجة بين علماء ومشايخ الصوفية ، من كل الفئات والجنسيات ولما كان موضوع الكتاب ، الذى وضعه مؤلفه من أجله ، كما أسلفنا الكلام فيه ، هو فلسفة الوجود ، وتقرير مذهب وحدة الوجود ، ومعالجة كثير من المشاكل الدينية والفلسفية على ضوء هذه الفكرة ، مع غموض أسلوبه ، ودقة عباراته وإلفاظه وكثرة أوجه معانيه ، فى كثير من الأحيان ، مع اعتقاد الصوفية فى شخصية واضع الكتاب ، واعتباره من كبار الأولياء بل خاتم الولاية المحمدية ، وأن واضع كتابه هذا هو النبى صلى الله عليه وسلم ، فلاغرو أن تنصرف اليه أنظار الصوفية شرحا ودرسا ، وأن يكون هذا الكتاب محل اهتمامهم وعنايتهم الى درجة تفوق الوصف ، اهتماما وعناية يبلغ ذرى التعصب له ولمؤلفه . وماذا لك الا تصديقا واتباعا لما حبه الذى قفوا له

(١) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند ص ١٨٧-١٨٨ .

بالولاية الكبرى والمديقية العظمى ، الذى يرى الموفية فى حقه أنه فى كتابه هذا فتح مر الوجود ، بلسان الكشف والذوق والوجود ، وأبان عن حقيقة الحق بطريق العيان والباطن ، وعالج مشاكل الحياة تحت سراج التجليات والمشاهدات ، لذا فهم له متبعون وتحت رايته ماضون ، يرددون مقالته وماكتبه على مر العصور والدهور ، يدافعون عن شخصه وعن كتبه ومؤلفاته ويذبون عن آرائه المنحرفة ، ويطوعون نصوص الكتاب والسنة لمذهبه ، دفاعا وتأييدا ، ولا يهمهم بعد ذلك أن تكون نصوص النصوص نقيض الشرع والدين ، لأن دين النصوص لأهل الظاهر والرسوم ، ودين النصوص لأهل الباطن والفهوم .

وعلى كل فيمكن اجمال القول بأن الأسباب التى دفعت الموفية الى الاهتمام البالغ بكتاب "فصوص الحكم" ، هى :

(١) منزلة ابن عربى العلمية ، خاصة فيما يتعلق بالتموف ، فقد قدم للموفية مؤلفات ضخمة فى التموف ، سواء التموف النظرى الفلسفى ، أو التموف الذى يخلو من تلك النظريات الفلسفية . إضافة الى مشاركته فى سائر العلوم العقلية والنقلية ، والتى قلما اجتمعت لإنسان

(٢) اعتقاد الموفية فى شخص ابن عربى ، فانهم ، كما أسلفت يعتقدون أنه خاتم الأولياء ، مشكاة علومهم ومعارفهم لذا فالكلام فى شخصه ، بل حتى تخطئته سبب مشار الموفية ، فيكون المتكلم فيه أو المخطئ له غربا لسماهم ونبالهم . وهذا من التعصب الأعمى الذى بُلي به بعض أجبائه واتباعه .

(٣) السبب الثالث ، والجوهري ، وهو راجع الى ذات الكتاب ذلك أن ابن عربى ، كما أسلفت ، وضع فصوصه هذا بأسلوب وتعبير تختلف اختلافا كبيرا عن بقية كتبه ، كما أنه أودع فيه خلاصة فكره ومذهبه فى فلسفة الوجود وما تفرع

عنه من مشاكل ومباحث ، عالجا بأسلوب اشاري رمزي
يكتنفه الغموض والخفاء ، فاقتضى الأمر أن يتطوع من
يملك عباراته ورموزه ، حتى يجعله في متناول دارسيه .
إضافة إلى اعتقاد الموفية صدق ابن عربي في رؤياه
النبي وتسلمه ، صلى الله عليه وسلم ، هذا الكتاب .
فهم يرون ، اتباعا لابن عربي ، أن هذا الكتاب من وضع
النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بل من وحى الله تعالى
له .

وكما كان كتاب "فصوص الحکم" مثار إعجاب واهتمام
الموفية وأحباء ابن عربي ، والذين قاموا بدراسة كتابه
وشرحه والاعتناء به ، كذلك كان كتابه هذا مثار سخط جماهير
العلماء من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ، فانبرى للرد
عليه وإبراز أخطائه وفساده جمع من العلماء الذين حركتهم
الغيرة لدين الله وحرماته ، فشمروا عن ساعد الجد ، فهدموا
بنيانه وبينوا فساده وعواره ، وأنه مليء بالكفر والزندقة
وحكموا على واضعه بالكفر والمروق من الدين .

وبعد هذه المقدمة الوجيزة لايسعني إلا أن أبين شروح
هذا الكتاب ومختمراته ، والردود عليه ، حسبما وقفت عليه ،
وأسعفتني المراجع .

شروح كتاب "فصوص الحكم" .

تزيد شروح كتاب "فصوص الحكم" على الاربعين شرحا ، ذكر منها حاجي خليفة في "كشف الظنون" ما يقرب من خمس وعشرين (١) شرحا ، بعض الذين ذكرهم مجهولون ، لم يقف على اسمائهم ، كما أورد بروكلمان ما يقرب من عشرين شرحا أورد غالبها صاحب كشف الظنون ، ولم يزد عليه الا بعض الشروح . كما أورد عبد الحى الحسنى في كتاب "الثقافة الاسلامية في الهند" اسم ما يقرب من عشرين شارحا من اهل الهند لم يذكر صاحب كشف الظنون احدا منهم . فها أنا ذا أورد ما أمكننى الوقوف عليه ، مرتبة ترتيبا زمنيا حسب وفاة مؤلفيها الاقدم فالأقدم :

(١) شرح صدر الدين القونوي (... - ٦٧٢هـ) :

هو الشيخ محمد بن اسحاق بن محمد بن يوسف بن على ، صدر الدين ، القُونَوِي ، الرومى ، صوفى مشارك فى بعض العلوم ، وهو ربيب ابن عربى ، فعنه أخذ وعليه تخرج ، توفى بقونية عن نيف وستين سنة ، وقد مر ذكره فى مبحث تلامذة ابن عربى . وشرحه على الفصوص يُسمَّى : "الفُكُوكُ فى مُسْتَنَدَاتِ حِكْمِ الفصوص" . (٣) وهو أقدم شرح للفصوص .

وقد لخص كتاب "الفكوك" هذا الشيخ أحمد جَبَّارِي بن أحمد سَبَّاهِي ، القَسْطَمُونِي ، الرومى ، الحنفى ، النقشبندى ، المتوفى سنة (١٣٠٦هـ) ، فى كتاب سماه "تلخيص الفكوك" . (٤)

-
- (١) انظر : كشف الظنون ١٢٦١/٢ .
 (٢) انظر : تاريخ الادب العربى ٥٧٢/١ ، الذيل رقم ١ ص ٧٩٢ وما بعدهما .
 (٣) انظر : كشف الظنون ١٢٨٨/١ ، معجم المؤلفين ٤٣/٩ .
 (٤) انظر : هدية العارفين ١٩٢/١ ، معجم المؤلفين ١٨٧/١ .

(١)
(٢) شرح عقيف الدين التلمساني (٦١٠ - ٦٩٠هـ) :

سليمان بن علي بن عبد الله بن علي ، المعروف بعقيف الدين التلمساني . من شيوخ الموفية ، له مشاركة في النحو والادب والفقه والاصول ، توفى بدمشق ، ودفن بمقابر الموفية له عدة مصنفات منها ديوان شعر ، والمواقف في التصوف ، وشرح القصيدة العينية لابن سينا ، وشرح منازل السائرين للهروي . وشرح قصص الحكم لابن عربي .^(٢)

(٣) شرح مؤيد الدين الجندی (... توفى في حدود ٧٠٠هـ) :

(٤)
هو مؤيد بن محمود بن صاعد بن محمد الحاتمي ، الملقب بمؤيد الدين ، الجندی ، بفتح الجيم والنون ، نسبة الى "جند" مدينة في اليمن ، الموفى ، له بعض تأليف منها لامية في الحروف سماها "الدرر الغاليات في شرح الحروف العاليات" انشأها مخاطبا نفسه سنة (٦٩١هـ) . وشرحان على قصص الحكم كبير وصغير . ذكر في الكبير منه ان شيخه صدر الدين القونوي بدأ بشرح خطبته ثم اشار اليه بتكميله . وذكر ان الشيخ . يعنني القونوي ، نهي أن يجمع بين هذا الكتاب وبين غيره من الكتب في جلد واحد ، وان كان من مؤلفاته ، وعلى ذلك بانه من الورث المحمدي . واورد في اول ذلك الشرح قصيدة دالية مشتملة على اصول اذواق التوحيد المذكورة في القصص .^(٥)

- (١) انظر ترجمته في : البداية والنهاية ٣٢٦/١٣ ، شذرات الذهب ٤١٢/٥ .
(٢) انظر : معجم المؤلفين ٢٧٠/٤ ، كشف الظنون ١٢٦٤/٢ .
(٣) ترجمته في : كشف الظنون ١٢٦٣/٢ ، هدية العارفين ٤٨٤/٢ ، معجم المؤلفين ٥٤/١٣ .
(٤) في كشف الظنون : "الخاتمي" بالخاء المعجمة .
(٥) انظر : معجم البلدان ١٦٩/٢ .
(٦) انظر : كشف الظنون ١٢٦٣/٢ .

(١)
(٤) شرح سعيد الدين الفرغانى (.... - ٦٩٩هـ) :

محمد بن أحمد ، الشهير بسعيد الدين الفرغانى ، من مشايخ الموفية ، أخذ الطريقة عن نجيب الدين الشَّهْرَوَزْدِي ، ولازمه مدة ، واستفاد من صدر الدين القَوْنَوِي . له عدة تصانيف ، منها : التقرير والبيان فى تحرير شعب الايمان لابن عربى ، ومشارق الدراري الزُّهْر فى كشف حقائق نظم الدُّر ، وهو شرح لتائية ابن الفارض بالفارسي ، وشرحه شرحا آخر بالعربي سماه "منتهى المدارك ومشتهى لب كل عارف ومالك" ، وهو أول شرح لتائية ، وله شرح فصوص الحكم .^(٢)

(٣)
(٥) كمال الدين الزمكائى (٦٦٧ - ٧٢٧هـ) :

محمد بن على بن عبد الواحد بن عبد الكريم الزمكائى الانصارى السماكي ، الدمشقى ، الشافعى ، أبو المعالى ، كمال الدين ، الامام المتفطن فى الفقه والاصول ، والنحو ، والادب ، والتصوف وغيرها ، قرا الفقه على تاج الفزارى ، والاصول على بهاء الدين بن الزكى ، والمففى الهندى ، والنحو على بدر الدين بن مالك . وجلس للتدريس . وولى قضاء حلب مدة . له عدة مصنفات منها كتاب عجالة الراكب فى ذكر اشرف المثاقب ، المنهاج فى تملقات الايلاج ، وفيات الاميان ، الفتاوى ، البرهان فى اعجاز القرآن ، دلائل المعاجز ، الدرة المفية فى الرد على ابن تيمية ، شرح فصوص الحكم . وغير ذلك .

(١) ترجمته فى : هدية العارفين ١٣٩/٢ ، معجم المؤلفين ٣٠٧/٨ ، حيث جعله سعد الدين ، بدل سعيد الدين ، كما جعل وقاته فى حدود السبعمئة .
(٢) انظر : كشف الظنون ٢٦٥/١ .
(٣) ترجمته فى : الدرر الكامنة ٧٤/٤ ، النجوم الزاهرة ٢٧٠/٩ ، طبقات الاسنوى ١٣/٢ ، هدية العارفين ١٤٦/٢ ، معجم المؤلفين ٢٥/١١ .

(١)
(٦) كمال الدين الكاشي (... - ٧٣٠هـ) :

عبد الرزاق بن جمال الدين أحمد ، المعروف بكمال الدين ابن أبي الغنائم الكاشي ، ويقال الكاشاني ، نسبة إلى "كاشان" مدينة فيما وراء النهر ، الشيخ الصوفي . له عدة منمنفات أغلبها في التموف ، منها : اصطلاحات الصوفية ، تنويلات القرآن ، رسالة في القضاء والقدر ، شرح الزلال في شرح اللفاظ المتداولة بين أرباب الاذواق والاحوال ، السراج الوهاج في تفسير القرآن ، شرح منازل السائرين ، كشف وجوه الفر لمعاني نظم الدر في شرح تائية ابن الفارض ، لطائف الاعلام في اشارات أهل الافهام في اصطلاحات الصوفية ، وشرح فصوص الحكم ، وهو مطبوع .

(٤)
(٧) داود القيّمري (... - ٧٥١هـ) :

داود بن محمود بن محمد ، القيّمري ، القراماني ، الرومي الحنفي ، الموصي ، شرف الدين ، سكن مصر ، ودرس بمدرسة أزيق من بلاد الروم ، له عدة تمانيف أغلبها في التموف ، منها : تحقيق ماء الحياة وكشف أسرار الظلمات ، شرح حديث الأربعين ، شرح العروض للاندلسي ، شرح قرّة عين الشهود لابن عربي ، شرح القعيدة الخمرية لابن الفارض ، شرح منازل السائرين ، مراتب التوحيد ، نهاية البيان ودراية الزمان ، شرح فصوص الحكم ، وقد صدر شرحه هذا بمقدمة كاشفة

-
- (١) ترجمته في : كشف الظنون ١٠٧/١ ، هدية العارفين ٥٦٧/١ معجم المؤلفين ٢١٥/٥ .
(٢) انظر : معجم البلدان ٤٣٠/٤ .
(٣) طبع هذا الشرح في المطبعة المارونية سنة ١٣٠٩هـ ، وفي مطبعة مصر سنة ١٣٢١هـ ، وفي المطبعة الميمنية سنة ١٣٤١هـ .
(٤) ترجمته في : مفتاح السعادة ٢٠٢/١ ، كشف الظنون ١٢٦٢/٢ ، هدية العارفين ٣٦١/١ ، معجم المؤلفين ١٤٢/٤

(١)
عن أمهات مقاصد القوم وله مقدمة أخرى في هذا المعنى جعله
في أحد عشر فصلا وسمى مقدمته هذه بـ "مطلع خموص الكلم في
معاني خموص الحكم" . الفصل الأول منه في الوجود ، والثاني
في الأسماء والمغات ، والثالث في الأعيان الثابتة ، الرابع
في الجواهر والعرض ، الخامس في العوالم الكلية ، السادس في
مراتب الكشف ، السابع في أن العالم صورة الحقيقة الانسانية
الثامن في الخلافة الحمديّة ، التاسع في الروح ، العاشر في
المظاهر العلوية والسفلية ، الحادي عشر في النبوة
(٢)
والرسالة والولاية .

(٣)
(٨) ابن شهاب الهمداني (... - ٧٨٦هـ) :

علي بن شهاب الدين حسن بن محمد الأمير ، السيد ،
المعروف بابن شهاب الهمداني المسموعي ، الموفى سافر الى
الهند وتوفى بها . له من المؤلفات : اختيارات منطق الطير
للعطار ، أخلاق محرم ، الأوراد الفتحية ، ذخيرة الملوك ،
رسالة في البيعة من الشيخ ، روضة العلوم ودوحة الفهوم ،
شرح أسماء الله الحسنى ، مشارب الاذواق في شرح الخمرية لابن
الفارض ، وشرح خموص الحكم .

(٤)
(٩) حيدر الأملی (... - كان حيا سنة ٧٨٧هـ) :

حيدر بن علي بن حيدر العلوي ، الحسيني ، الأملی ،
الطبري ، القاشي ، الشيمي ، نزيل بغداد . مفسر ، محدث ،

-
- (١) كشف الظنون ١٢٦٢/٢ .
(٢) مطلع خموص الكلم : ورقة ١ ، وانظر : كشف الظنون
١٧٢٠/٢ .
(٣) ترجمته في : هدية العارفين ٧٢٥/١ ، معجم المؤلفين
٢٢٥/٧ .
(٤) ترجمته في : ايضاح المكنون ١٩٢/٢ ، هدية العارفين
٣٤١/١ ، معجم المؤلفين ٩١/٤ .

فقيه ، موفى ، متكلم . من تصانيفه : المحيط الأعظم فى تفسير القرآن . جامع الأسرار ومنبع الأنوار ، الكشكول فيما جرى على آل الرسول ، مدارج السالكين فى مراتب العارفين . تلخيص اصطلاحات الموفية للكاشانى ، رسالة الأركان فى فروع شرائع أهل الايمان . وشرح قصص الحكم لابن عربى ، وسماه "نص (١)

القصص فى شرح القصص" فرغ منه فى بغداد سنة (٧٨٢هـ) .

(٢)

(١٠) شرف الدين الدهلوى (... - ٧٩٥هـ) :

الشيخ أبو المحاسن شرف الدين الدهلوى . له شرح على قصص الحكم سماه "عين القصص شرح القصص" . (٣)

(٤)

(١١) شمس الدين الدهلوى (... - ٧٩٧هـ) :

شمس الدين بن شرف الدين الدهلوى . له شرح على قصص الحكم ، سماه "نقش القصص" . (٥)

(٦)

(١٢) أشرف السمنانى (... - ٨٠٨هـ) :

أشرف السيد أمير جهانكير بن سلطان ابراهيم السمنانى الموفى . من تصانيفه : بخارات المريدين ، سلوة العاشقين وسكينة المشتاقين ، لطائف أشرفى ، مكتوبات ، وشرح القصص . (٧)

(١) انظر : ايضاح المكنون ١٩٢/٢ ، هدية العارفين ٢٤١/١ .

(٢) لم أقف له على ترجمة .

(٣) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند م ١٨٧ .

(٤) لم أقف له على ترجمة .

(٥) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند م ١٨٧ ، تاريخ الادب العربى الذيل رقم ١ م ٧٩٣ .

(٦) ترجمته فى : هدية العارفين ٢٢٤/١ ، معجم المؤلفين ٣/٣ .

(٧) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند م ١٨٧ .

(١)
(١٣) خواجہ بارسا (٧٥٦ - ٨٢٢هـ) :

محمد بن محمد بن محمود، الحافظي، البخاري، المشهور
بخواجہ بارسا، الموقى النقشبندى، ولد ببخارى وقرأ على
علماء عصره، ومهر على أقرانه، وحمل الفروع والاصول وبرع
فى المعقول والمنقول، فبرع فى الحديث، والفقه، والتصوف
وغير ذلك، له عدة مصنفات، منها: الغمول الستة فى
الحديث، مناسك الحج، مناقب الشيخ بهاء الدين نقشبند،
فصل الخطاب لومل الاحباب فى التصوف، شرح قصص الحكم.^(٢)

(٣)
(١٤) محمد الدهلوى (٧٢١ - ٨٢٥هـ) :

محمد بن يوسف بن على بن محمد الحسينى، الدهلوى،
أبو الفتح، صدر الدين، موفى مشارك فى بعض العلوم، ولد
وتعلم فى دهلى، واستقدمه فيروز شاه البهمنى الى كلبزك،
فمكن بها يدرس ويغيد الى أن توفى.

من آثاره: آداب المريدين فى التصوف، اضرار الاسرار
وجد العاشقين، شرح العوارف للشهاب السهروردى، وشرح قصص
الحكم.^(٤)

(٥)
(١٥) علاء الدين المصائمي (٧٧٦ - ٨٣٥هـ) :

على بن أحمد بن إبراهيم بن اسماعيل، علاء الدين

-
- (١) ترجمته فى: الحقائق الوردية من ١٤٢-١٤٣، هدية
العارفين ١٨٣/٢، الفوائد البهية من ١٩٩، معجم
المؤلفين ٣٠٠/١١. وقد ورد فيه أن وفاته سنة (٨٦٥هـ)
وهو خطأ، إذ هو تاريخ وفاة ابنه أبو نصر بارسا.
(٢) انظر: ايضاح المكنون ١٩٢/٢.
(٣) ترجمته فى: هدية العارفين ١٨٤/٢، معجم المؤلفين
١٣٠/١٢.
(٤) انظر: الثقافة الاسلامية فى الهند من ١٨٧.
(٥) انظر ترجمته فى: أجد العلوم ٢١٩/٣، هدية العارفين
٧٣٠/١، معجم المؤلفين ٩/٧.

(١) المَهَّائِي . الدكني ، الهندي ، الحنفي ، الصوفي ، فقيه ، مفسر ، متكلم . من مصنفاته : التفسير الرحمانى ، الزوارف فى شرح عوارف المعارف ، أجلة التأييد شرح أدلة التوحيد ، شرح النصوص لمدر الدين القونوى ، وشرح فصوص الحكم لابن عربى .

(٢)
(١٦) مائىن الدين الامغمانى (... - ٨٣٦هـ) :

على بن داود بن سليمان الامغمانى ، مائىن الدين ، أصله من فارس ، وتوفى بهراة ، له مشاركة فى بعض العلوم . من تمانيفه : اسرار الصلاة ، الاعجاز فى الاحاجى والالغاز ، التمهيد فى شرح قواعد التوحيد ، شرح تائبة ابن الفارض ، رسالة فى شق القمر ، مرآة الناظرين فى شرح منازل السائرين شرح فصوص الحكم لابن عربى .

(٣)
(١٧) محمد الكاتب (... - ٨٥٥هـ) :

محمد بن صالح الرومى الكَلْبُوبِي ، نسبة الى "كليبولى" الحنفي ، الزاهد ، المشهور بابن الكاتب ، وبيازجى زاده ، توفى بالمدينة المنورة . من مصنفاته : المحمدية فى سيرة الاحمدية ، وهى منظومة تركية فى التصوف ، مغارب الزمان لغروب الاشياء فى العين والعيان ، وشرح فصوص الحكم لابن عربى .

وقد قال من شرحه هذا فى كشف الظنون : "شرحه مختصر ،

-
- (١) المَهَّائِي : نسبة الى ناحية من الدكن ، مجاورة للبحر المحيط ، أى البحر الهندي . من أبجد العلوم ٢١٩/٣ .
(٢) ترجمته فى : هدية العارفين ٧٣٠/١ ، معجم المؤلفين ٩٠/٧ .
(٣) ترجمته فى : هدية العارفين ١٩٨/٢ ، معجم المؤلفين ٨٥/١٠ ، ١٥٥/١١ .

سلك فيه مسلكا حسنا ، واعتذر بأن الشيخ كان مأمورا لتكلم
ما يخالف ظاهره الشرع ، ابتلاء للناس من عند الله تعالى ،
(١)
وهو معذور " .

(٢)
(١٨) شهاب الدين الحمكفي (... - ٨٩٥هـ) :

أحمد بن يوسف بن محمد الحمكفي ، السندي ، الحلبي ،
الشافعي ، القاضي شهاب الدين . عالم مشارك في بعض العلوم
له عدة مؤلفاته ، منها : كشف الدرر في شرح المحرر للرافعي
شرح طوابع الانوار للبيضاوي في علم الكلام ، شرح حرز الاماني
للشاطبي في القراءات ، وتحفة الفوائد لشرح العقائد للنسفي
وشرح فصوص الحكم لابن عربي .

(٣)
(١٩) عبد الرحمن الجامي (٨١٧ - ٨٩٨هـ) :

عبد الرحمن بن أحمد بن محمد ، الشيرازي ، المشهور
بنور الدين الجامي . ولد في جام ، من بلاد ما وراء النهر ،
وانتقل الى هراة ، وتفق هناك ، واشتغل بالعلوم العقلية
والنقلية واتقنها ، ثم صحب مشايخ الموفية ، واخذ عنهم ،
وظاف البلاد ، وعاد الى هراة ، وتوفي بها . له منمنيات
كثيرة ، منها : تاريخ هراة ، تفسير القرآن ، الدرة
الفاخرة في تحقيق مذاهب الموفية والحكماء ، ديوان شعر ،
رسالة في سلسلة النقشبندية ، رسالة في الوجود ، سلسلة
الذهب في ذم الروافض ، شواهد النبوة لتقوية يقين اهل
الفتوة ، شرح النقاية في الفروع ، الفوائد الفيائية في

(١) كشف الظنون ١٢٦٣/٢ .
(٢) ترجمته في : هدية العارفين ١٣٦/١ ، ايضاح المكنون
١٩٢/٢ ، معجم المؤلفين ٢١٠/٢ .
(٣) ترجمته في : شذرات الذهب ٣٦٠/٧ ، الحقائق الوردية
ص ١٥١ ، هدية العارفين ٥٣٤/١ ، معجم المؤلفين ١٢٢/٥ .

شرح الكافية لابن الحاجب ، شرح القميدة الخمرية لابن الفارض
نقد النصوص في شرح نقش الفصوص ، وشرح فصوص الحكم ، وغير
ذلك . وشرحه على فصوص الحكم مطبوع بهامش جواهر النصوص
(١)
لنابلس .

(٢)
(٢٠) بايزيد خليفة (... - ٩٠٥هـ) :

بايزيد خليفة بن عبد الله الرومي ، نزيل "أدرنة" من
خلفاء جمال الخلوتى ، ومن مشايخ السلطان بايزيد الثانى .
من آثاره : بيان الاسرار للاحرار فى بوادي الملك الجبار
الفغار ، حاشية على انوار التنزيل ، تفسير الفاتحة ، شرح
النصوص فى تحقيق الطور المخصوص لمدر الدين القوتوي ،
حاشية على فصوص الحكم ، وشرح فصوص الحكم . وغير ذلك .

(٣)
(٢١) محمد العلائى (... - ٩١٨هـ) :

محمد بن أحمد العلائى الحنفى ، الموفى . له شرح على
(٤)
فصوص الحكم ، سماه "العقد المخصوص بترميم الفصوص" .

(٥)
(٢٢) على الشيرازى (... - ٩٢٢هـ) :

على بن محمد ، المولى مظفر الدين ، الشيرازى ،

(١) طبع فى مطبعة الزمان ، سنة ١٣٠٤هـ ، وفى المطبعة

الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣هـ .

(٢) ترجمته فى : كشف الظنون ١١١٨/٢ ، حيث جعل وفاته سنة
(٩٠٥هـ) ، وفى ص ١٢٦٣ جعل وفاته فى حدود (٩٠٠هـ) ،

هدية العارفين ٢٣٠/١ ، حيث جعل وفاته فى حدود
(٩١٠هـ) ، معجم المؤلفين ٣٨/٣ .

(٣) ترجمته فى : هدية العارفين ٢٢٦/٢ ، معجم المؤلفين
٢٩٣/٨ .

(٤) هكذا تسميته فى هدية العارفين ومعجم المؤلفين ، وفى
تاريخ الادب العربى : الذيل رقم ١ ص ٧٩٣ : "العقد

المخصوص فى ترتيب الفصوص" .

(٥) ترجمته فى : الكواكب الماثرة ٢٦٣/١ ، هدية العارفين
٧٤١/١ ، معجم المؤلفين ٢٠٤/٧ .

العبري ، الشافعي . كان مشاركاً في بعض العلوم ، وكانت له
مهاراة في المنطق ، وعلم الحساب والهيئة والهندسة . رحل
إلى الشام ، وسكن حلب سنة (٩١٦هـ) وأخذ بها عن جماعة .
ودخل بلاد الروم ، ودرس في القسطنطينية . وتوطن مدينة
بروسا ، وتوفي بها .

من آثاره : شرح تهذيب المنطق والكلام للتحفازاني ،
وحواش على الكافية في النحو ، وحواش على كتاب اقليدس في
فن الهيئة ، وشرح فصوص الحكم لابن عربي .

(١)
(٢٣) ابن حسام الدين البدليسي (... - ٩٣٠هـ) :

أدريس بن الشيخ حسام الدين علي البدليسي ، ثم الرومي
الحنفي ، عالم مشارك في أنواع من العلوم . توجه من
القسطنطينية إلى نحو الإسكندرية بطريق البحر ، فحج ، ولما
دخل الشام سمع أن بها نازلة الوباء ، فامتنع من الدخول
إليها وسافر في البحر إلى القسطنطينية ، فأنكر عليه جمع
من العلماء بدمشق وحلب ، فمنف رسالة في الطاعون ، وجواز
الفرار عنه ، وسماها الإباء عن مواقع الوباء . وله رسالة
في النفس ، وكتاب الحق اليقين في الحق المبين في الكلام ،
وكتاب في تاريخ آل عثمان ، وشرح فصوص الحكم ، ذكر فيه أنه
مارأى شرحاً وافياً ، فشرحه من غير مراجعة إلى شرح .^(٢)

(١) ترجمته في : كشف الظنون ٨٧٦/١ ، حيث أرخ وفاته سنة
(٩٢٧هـ) ، إيفاح المكنون ٤١٠/١ ، حيث أرخ وفاته سنة
(٩٣٠هـ) ، هدية المارفين ١٩٦/١ ، معجم المؤلفين
٢١٧/٢ .

(٢) كشف الظنون ١٢٦٤/٢ .

(١)
(٢٤) ناصر الكيلانى (... - كان حيا سنة ٩٤٠هـ) :

الشرىف ناصر بن الحسن ، الحسينى ، البستى ، الكيلانى
الحنفى ، الشهير بالحكيم ، نزيل طيبة ، فقيه ، صوفى . من
آثاره : شرح مختصر القدورى ، وشرح فصوص الحكم لابن عربى ،
سماه "مطالع النقش والنصوص فى شرح الفصوص" ، وسماه ايضا
"مجمع البحرين" . ذكر انه شرحه بسبب مُبَشَّرَةٍ رآها سنة
(٩٣٦هـ) ، حيث رأى شيخا يقرأ كتابا ، وهو الفصوص ، فأشار
اليه بشرحه ، فأجاب . وأما سبب تسميته بـ "مجمع البحرين"
فذلك يعود الى كونه جمع فى شرحه هذا بين حِكْمِ الفتوحات
وحِكْمِ الفصوص . وقد كان الفراغ منه فى شهر رمضان سنة
(٩٤٠هـ) .^(٢)

(٣)
(٢٥) ركن الدين الشيرازى (... - ٩٤٦هـ) :

ركن الدين مسعود ... الاسترأبادى ، ثم الشيرازى
المصوفى . له شرح على فصوص الحكم لابن عربى ، واسمه "نصوص
الخصوص فى شرح الفصوص" ، وهو شرح بالفارسى .

(٤)
(٢٦) بالى أفندى (... - ٩٦٠هـ) :

الشيخ بالى خليفة أفندى ، الموفيه وى ، عالم مشارك
فى أنواع من الفنون ، ومن مشايخ الموفية . من مؤلفاته :
الاطوار السبعة ، الاطوار الستة ، شرح رسالة القضاء والقدر

-
- (١) ترجمته فى : هدية العارفين ٤٨٨/٢ ، معجم المؤلفين
٦٨/١٣ ، كشف الظنون ١٢٦٥/٢ .
(٢) كشف الظنون ١٢٦٥/٢ .
(٣) ترجمته فى : كشف الظنون ١٢٦٤/٢ ، هدية العارفين
٤٣١/٢ .
(٤) ترجمته فى : هدية العارفين ٢٣٠/١ ، معجم المؤلفين
٣٨/٣ .

شرح حديث كنت كنزا مخفيا ، نظم الواردات ، مجموعة نصائح
تعلبية على اصلاح الوقاية لابن كمال باشا ، شرح قصور الحكم
(١)
وهو مطبوع .

(٢)
(٢٧) يحيى بن نوعي (٩٤٠ - ١٠٠٧هـ) :

يحيى بن علي بن نموح ، القسطنطيني ، الرومي ، الحنفي
المعروف بنوعى ، من قضاة العسكر . تعلم فى استانبول ،
وعهد اليه بتعليم أبناء السلطان مراد . توفى باستانبول ،
له عدة مصنفات ، منها : تفسير سورة الملك ، محمل الكلام فى
أمول الدين ، شرح الرسالة القدسية للفناري ، حاشية على
شرح الجلال الدواني لهماكل الثور ، فضائل الوزراء وخمائل
الأمراء ، نتائج الفنون فى بيان أنواع العلوم . وشرح قصور
الحكم ، سماه "كشف الحجاب عن وجه الكتاب" ، ألفه بإشارة
(٣)
من السلطان العثماني مراد بن سليم .

(٤)
(٢٨) عبد الله البوسنوي (٩٩٢ - ١٠٥٤هـ) :

عبد الله عبدي بن محمد البوسنوي ، الرومي ، الجيرامي
كان عالما عاملا ، متبحرا فى العلوم النقلية والعقلية .
ومؤلفاته كثيرة ، منها : انفس الواردات فى شرح أول
الفتوحات ، تجلى النور المبين فى مرآة اياك نعبد واياك
نستعين ، الدر المنظوم فى بيان السر المعلوم ، رسالة فى
الاميان الثابتة ، رسالة حفرات الغيب ، رسالة فى شرح

-
- (١) طبع فى المطبعة العثمانية بالاستانة سنة ١٣٠٩هـ .
(٢) ترجمته فى : خلاصة الاثر ٤/٤٧٤ ، هدية العارفين ٢/٥٣١
الاعلام ٨/١٥٩ .
(٣) كشف الظنون ٢/١٢٦٣ .
(٤) ترجمته فى : خلاصة الاثر ٣/٨٦ ، هدية العارفين ١/٤٧٦ .
معجم المؤلفين ٦/٨١ .

الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه ، رفع الحجاب في
اتصال البسطة بفاتحة الكتاب ، روح المتابعة في بيان شروط
المبايعة ، شرح خلع النعلين لابن قسي ، ضياء اللّمع والبرق
في حضرة الجنّة والفرق ، قرّة عين الشهود ومراة عرائس معاني
الغيب والوجود في شرح تائية ابن الفارض ، وشرح قصص الحكم
المسمى بـ "تجليات عرائس النصوص في منظمات الفصوص" . وله
من الكتب غير ذلك .

(١)
(٢٩) محب الله الأكبر آبادي (... - ١٠٥٨هـ) :

محب الله الأكبر آبادي ، الهندي ، الحنفي ، الموفى ،
له شرح على قصص الحكم بالعربي والفارسي .

(٢)
(٣٠) عبد اللطيف البهائي (... - ١٠٨٢هـ) :

عبد اللطيف بن بهاء الدين بن عبد الباقي البعلبكي ،
شم الدمشقي الحنفي ، المعروف بالبهاءي . عالم ، أديب ،
مشارك في أنواع من العلوم ، تعلم ببعلبك ، وبدمشق ، ورحل
إلى القسطنطينية ، وولى قضاء طرابلس الشام ، فقضاء بلغراد
شم قضاء قلعة ، وتوفي بها . له عدة مؤلفات ، منها : شرح
ديوان أبي فراس ، قرّة عين الطالب في نظم المنار في الأصول
شرح قرّة العين له ، شرح قصص الحكم لابن عربي .

(١) ترجمته في : هدية المعارفين ٥/٢ ، معجم المؤلفين
١٧٩/٨ ، وانظر أيضا : الثقافة الإسلامية في الهند

ص ١٨٧ .
(٢) ترجمته في : خلاصة الاثر ١٤/٣ ، ايضاح المكنون ١٩٢/٢ ،
هدية المعارفين ٦١٧/١ ، معجم المؤلفين ٨/٦ .

(١)
(٣١) على الكرمانى (١٠٥١ - ١١٤٠هـ) :

على أصغر بن الشيخ عبد الصمد ، القنوجى ، البكرى .
الكرمانى الهندى ، الحنفى . فقيه ، صوفى ، مفسر . كان من
أعيان علماء قنوج وأكابرهما ، جمع بين العلوم العقلية
والنقلية . ولد فى قنوج وتوفى بها . من مصنفاته : اللطائف
العلية فى المعارف الالهية ، تبصرة المدارج فى علم السلوك
تفسير القرآن الكريم المسمى بشواقب التنزيل ، النفائس
العلية فى كشف أسرار المهيمنية ، وشرح فصوص الحكم .

(٢)
(٣٢) عبد الفنى النابلسى (١٠٥٠ - ١١٤٣هـ) :

عبد الفنى بن اسماعيل بن عبد الفنى بن اسماعيل بن
أحمد بن إبراهيم ، الدمشقى ، المالعى ، الحنفى ، المعروف
بالنابلسى . عالم مشارك فى أنواع من العلوم ، كالفقه
والادب والتصوف وغير ذلك . ولد بدمشق ، ورحل الى بغداد ،
وعاد الى سورية ، وتنقل ما بين فلسطين ولبنان ، وسافر الى
مصر والحجاز ، واستقر بدمشق الى أن توفى . له مؤلفات
كثيرة منها : إسائة النص فى مسألة القص ، اى اللحية ،
الابتهاج فى مناسك الحاج ، الابيات النورانية فى ملوك
الدولة العثمانية ، ازالة الخفا عن حلية الممطفى ، اطلاق
القيود شرح مرآة الوجود ، ايضاح الدلالات فى سماع الآلات ،
ايضاح المقمود من معنى وحدة الوجود ، صرف الاعنة الى عقائد
اهل السنة ، تعطير الانام فى تعبير المنام ، تشريف التقريب
فى تنزيه القرآن عن التمريب ، تحقيق الانتصار فى اتفاق

(١) ترجمته فى : أبجد العلوم ٢٦١/٣ ، هدية العارفين ٧٦/١
معجم المؤلفين ٣٨/٧ .
(٢) ترجمته فى : تراجم الأعيان من أبناء الزمان ٣٧١/٢ ،
نقحة الريحانة ١٣٧/٢ ، عجائب الآثار ٢٣٢/١ ، هدية
العارفين ٥٩٠/١ ، الاعلام ، معجم المؤلفين ٢٧١/٥ .

الأشعرى والماتريديّة على الاختيار ، تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية ، الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز ، الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين رد المُفْتَرَى على الطعن في الششترى ، شرح فصوص الحكم ، (١) المسمى بـ "جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص" وهو مطبوع .

(٢)
(٣٣) نور الدين الكجراتي (١٠٦٤ - ١١٥٥هـ) :

أحمد بن محمد صالح الأحمد آبادي ، الهندي ، نور الدين عالم مشارك في كثير من الفنون ، كان أوحد زمانه ، ولد بأحمد آباد ، واشتغل على علمائها ، وحج ، وعاد إلى أحمد آباد وبنى بها مدرسة رفيعة ، وعكف على التدريس والتصنيف ، وتوالت فيه تزيد على مائة وخمسين كتابا ، منها : نور القاري شرح صحيح البخاري ، الحاشية على الحاشية القديمة في العقائد ، التفسير النوراني للسبع المثاني ، حاشية على التلويح ، حاشية على شرح الجامي للكافية ، حاشية على شرح العقائد العفدية ، حاشية على شرح المطالع ، حاشية على المنهل ، حاشية على شرح الوقاية في الفروع ، حل المعاهد لحاشية شرح المقامد ، شرح تهذيب المنطق والكلام ، وشرح فصوص الحكم ، المسمى بـ "الطريق الأم في شرح فصوص الحكم" . وللفصوص شروح غير هذه الشروح المذكورة ، أعرضت عن ذكرها خشية الإطالة ، على أن آخرها هو شرح لموفي معاصر ، هو الأستاذ محمود محمود الغراب ، الذي شرح كلام ابن عربي في الفصوص بكلامه من كتبه الأخرى ، وخاصة الفتوحات المكية .

(١) طبع في مطبعة الزمان ، سنة ١٣٠٤هـ .
وفي المطبعة الشرقية بمصر ، سنة ١٣٢٣هـ .
(٢) ترجمته في : أبجد العلوم ٢٤٠/٣ ، هدية العارفين ١٧٣/١ ، معجم المؤلفين ١١١/٢ ، وانظر الثقافة الإسلامية في الهند ص ١٨٨ .

مختمرات كتاب "قموص الحكم" .

حسب اطلاعي المتواضع أظن أن ليس لكتاب القموص مختمر ،
 إلا مختمر واحد ، وهو المسمى بـ "نقش القموص" ومؤلفه هو
 ابن عربي نفسه ، صاحب الاصل . وهو مطبوع ضمن رسائل ابن
 عربي ، وهو مع كونه احتوى على السبعة وعشرين فصا ، إلا أنه
 صغير الحجم ، لا يتجاوز حجمه عشر حجم الاصل ، ان لم يكن أقل
 من ذلك ، وقد أهمل مؤلفه ذكر كثير من المبارات والجمال
 المطولة في الاصل ، ولم يشر اليها حتى اشارة عابرة في
 كلمات . وهو يخلو تقريبا من المسائل والقفايا الشاذة التي
 تستوجب الانكار والكفر ، بخلاف الاصل . وعلى هذا المختمر شرح
 لنور الدين الجامي السابق ذكره ، اسمه "نقد النصوص في شرح
 نقش القموص" ، كما شرحه الشيخ اسماعيل المولوي المتوفى
 سنة (١٠٤٠هـ) ، وسماه "زبدة القموص" .^(١)
^(٢)
^(٣)
^(٤)

-
- (١) نسبته الى ابن عربي صاحب كشف الظنون ، انظر ١٩٧٥/٢ منه
 بينما نسبته محمود الغراب الى تلميذه اسماعيل بن
 سوركين ، انظر : شرح قموص الحكم من كلام الشيخ الاكبر
 ص ٨ .
 (٢) طبع ضمن رسائل ابن عربي بمطبعة جمعية دائرة المعارف
 العثمانية بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٦٧هـ .
 (٣) لم أقف على ترجمته .
 (٤) انظر : كشف الظنون ١٩٧٥/٢ .

حل مشكلات كتاب "قصص الحكم" .

وهي الكتب التي ألفها أصحابها محاولة منهم لحل الكلام المغلق والمشكل في كتاب القمص ، سواء بتوجيه مافيه الى مايتوافق مع ماعليه جماهير المسلمين ، أو بنصرة مافيه وتأييده على أنه أمر صحيح في نفسه ، وأن الآخرين هم المخطئون في اعتقادهم ، لا ابن عربي . وهذا مايكون عادة عند مجز هؤلاء عن تطويع المشكل ، وذلك لصراحة لفظ القمص ، أو لكونه لايحتمل الا وجهاً واحداً ، فليس أمام محبيه ، حينئذ ، الا تأييده وتأكيد طرجه على أنه أمر عادي ، لا شيء فيه ، ولا يهمهم بعد ذلك أن يدافعوا قصص الكتاب والسنة ، وما اتفق عليه جمهور الأئمة .

هذا وقد حاول بعض محبي ابن عربي من مشايخ الصوفية حل تلك الكلمات المشكلات ، والعبارات المنكرات . وقد ذكر صاحب كشف الظنون ثلاثة علماء من الصوفية حاولوا حل هذه المشكلات أحدهم هو الشيخ المكي ، الذي خص علي القاري رسالته بالرد عليه ، كما سيأتي في موضعه . والذي سوف أفصل الكلام حول كتابه بعض الشيء . أما الآخران فهما :

(١) نور الدين الماهاني (٧٢٠ - ٨٢٩هـ) :

السيد نور الدين نعمة الله بن عبد الله بن عطاء الله الماهاني الكرمانى ، وماهان من مدن كرمان ، الحنفى ، الصوفى ، تجرد وساج ، وحج ، وأخذ عن اليافعى وغيره ، وصار له أتباع ومريدون ، وجلس بزاويته بماهان ، فاتبعه جماعة ، واشتغل بالتمنيف في التصوف ، نظماً ونثراً . مات بماهان ،

(١) ترجمته في : الضوء اللمع ٢٠١/١٠ ، هدية العارفين ٤٩٧/٢ ، وفيه أن ولادته سنة (٧٣١هـ) ، ووفاته سنة (٨٣٤هـ) ، معجم المؤلفين ١١٠/١٣ .

وتمانيه كثيرة ، منها : ديوان شعر بالفارسي ، وشرح مشكلات
القموص لابن عربي ، وغير ذلك .

(١)
(٢) ابن بهاء الدين (... - ٩٥٢هـ) :

محيى الدين محمد بن بهاء الدين بن لطف الله .
البيروني الرومي ، الحنفي ، المعروف بالبهاءى ، امام
مشارك فى انواع من الفنون كالفقه والحديث ، والتفسير ،
وعلم الكلام ، والعربية . وهو من كبار مشايخ الموفية ، قرا
على علماء عصره ، ومال الى التصوف ، ورحل من موطنه بالي
مصر الى القسطنطينية ، واتخذ له فيها زاوية ، فكثر
اتباعه ومريدوه . قال عنه الغزى : "كان عالما فاضلا فى
العلوم الشرعية والفردية ، ماهرا فى العلوم العقلية ،
عارفا بالتفسير والحديث والعربية ، زاهدا ورعا ملازما
لحدود الشريعة ، وكان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
لاتأخذه فى الله لومة لائم . وقد وقع منه كلام فى حق بعض
الوزراء ، بسبب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فحرق
عليه الوزير ، فخافوا على الشيخ منه ، واثاروا اليه ان
يسكت عنه ، فقال : غاية ما يقدر عليه القتل ، وهو شهادة ،
والحبر وهو عزلة وخلوة ، والنفى وهو هجرة " (٢)

مات بعد ان حج ، ببلده قيمرية . له عدة مؤلفات ، منها
شرح الاسماء الحسنى ، تفسير القرآن العظيم ، شرح الفقه
الاكبر لابى حنيفة ، جمع فيه بين طريق الكلام وطريق التصوف ،

(١) ترجمته فى : الكواكب السائرة ٢٩/٢ ، شذرات الذهب
٢٩٣/٨ ، كشف الظنون ص ١٠٣٤ ، ١٢٨٧ ، هدية العارفين
٢٣٨/٢ ، معجم المؤلفين ١٢١/٩ .
(٢) الكواكب السائرة ٢٩/٢ .

رسالة في سر القدر ، رسالة الوجود ، الرد على ما قيل في حق
الشيخ الأكبر ، وله في التصوف رسائل كثيرة .

(١)
(٣) الشيخ المكي (... - كان حيا سنة ٩٢٦هـ) :

أبو الفتح ، فتح الدين ، محمد بن أبي المعالي مظفر
الدين محمد بن حميد الدين عبد الله بن سعد الدين
الكازروني ، المكي ، الصديقي ، الأشعري ، الشافعي ،
المعروف بالشيخ المكي ، من مشايخ السلطان سليم الأول
العثماني ، المتوفى في حدود سنة ٩٢٦هـ . سكن مكة مدة من
الزمن ، واشتغل بالتصوف ولازم كتب ابن عربي ، وأخدمها أكثر
من سبع وثلاثين سنة . ثم لما فتح السلطان سليم ممر ، رحل
إليه واجتمع به وعظم قدره عنده . وكان السلطان سليم ،
المذكور ، معتقدا للأولياء عموما ، وفي الشيخ ابن عربي على
وجه الخصوص ، وهو الذي أظهر قبره بمالحية دمشق ، وبنى
عليه قبة ومدرسة ، ورتب فيها التدريس ، وأجرى عليه إدارا
فأمر السلطان الشيخ المكي أن يكتب أجوبة عما اعترض به على
الشيخ محيي الدين ابن عربي ، وأن يكون بالفارسية ، ليحيط
بذلك علما ، فان فهم السلطان للفارسية كان أتم ، فامتثل
الشيخ المكي الأمر ووقع كتابا احتوى على أربعة وعشرين
اعترافا ، من أمهات ما اعترض به على ابن عربي ، ثم أجاب
عنها . وسماه "الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي
الدين بن عربي" .

(١) ترجمته في : هدية المارفين ٢/٢٢٨ ، الجاذب الغيبي
ورقة ٢٠١ ، وانظر : كشف الظنون ٢/١٢٦٤ ، إفصاح
المكنون ١/٣٥٩ .

ومف كتاب "الجانب الغربى" .

وفى الشيخ المكى كتابه باللغة الفارسية ، كما أشار عليه السلطان سليم الاول . وقسمه الى بابين وخاتمة ، الباب الاول خمسة بذكر الاعترافات الواردة على ابن عربى ، وقسم هذا الباب الى فصلين : الاول فى الاعترافات التى لاتتعلق بوحدة الوجود ، وهى ثمانية اعترافات . والآخر فيما يتعلق بوحدة الوجود ، وهى ستة عشر اعترافا . والباب الثانى جعله فى الاجوبة عنها ، ثم الخاتمة التى فيها بذكر بعض مناقب ابن عربى ، وسلاسل طريقته .

وهذه الاعترافات التى اوردها الشيخ المكى هى بعينها التى اوردها على القارى فى كتابه "رد الفصوص" واجاب عنها غير أنه لم يلتزم ما التزمه الشيخ المكى فى تخصيص باب للاعترافات ، وآخر للاجوبة ، والرد عليها ، بل أورد كل اعتراف مع جوابه ، والرد عليه . كما أن على القارى أورد الاعترافات متسلسلة الأرقام من واحد الى أربع وعشرين ، بينما الشيخ المكى خص كل فصل من فصول الباب الاول بترتيب رقمى مستقل ، فالفصل الاول ، وهو فصل الاعترافات الغير متعلقة بوحدة الوجود ، وهى ثمانية اعترافات ، سلسل أرقامها من واحد الى ثمانية . والفصل الثانى ، وهو فصل الاعترافات المتعلقة بوحدة الوجود ، سلسل أرقامها من واحد الى ستة عشر .

وقد سلك الشيخ المكى فى أجوبته تلك مسلك الشارح والمدافع ، والمؤيد ، والمستدل . أما كونه شارحا فهذا أمر ظاهر يقتضيه وضع الكتاب ، فهو أمر ملحوظ فى جميع الاعترافات ، غير أن بعضها أطال النفس فى شرحها وتفصيلها ، كجواب الاعتراض ، الثانى ، والرابع ، والخامس ، والسادس

والسابع ، وعلى وجه الخصوص التاسع ، لأنه أول اعتراض من
اعتراضات وحدة الوجود ، والحادى عشر ، والثانى عشر ،
والثالث عشر ، والسابع عشر .

وهو فى شرحه اما أن يورد نموذجا لابن عربى من كتبه
الآخرى ، خاصة الفتوحات ، تشرح المبهم ، وتبين المجهول ،
كما فعل فى جواب الاعتراض الثانى ، والسادس ، والسابع ،
والتاسع ، وغيرها ، واما أن يتطوع بنفسه فى شرح وبيان
مراد ابن عربى ، كما فعل فى جواب الاعتراض الثالث ،
والاعتراض الخامس ، والثامن ، والعاشر ، والحادى عشر ،
والثانى عشر ، والثالث عشر ، وغيرها . وهو فى شرحه اما
يميب مقمود ابن عربى ، واما أن يخطئ ، كما سيأتى .

وقد استعان الشيخ المكي استعانة واسعة بكتاب
الفتوحات المكية ، إذ لا تخلو أكثر الأجوبة عن نموض ابن عربى
من الفتوحات ، خاصة الاعتراض السابع المتعلق بإيمان فرعون
والتاسع المتعلق بوحدة الوجود .

كما استعان الشيخ المكي بكلام الفلاسفة والمتكلمين فى
توضيح الفكرة ، كما فى جواب الاعتراض الثالث ، والتاسع ،
والحادى عشر ، والتاسع عشر . واستعان أيضا بكلام الفقهاء
والأصوليين ، كما فى جواب الاعتراض الخامس والسادس ،
والثامن .

كما استعان بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة فى
تأييد وتقوية كلام ابن عربى ، كما فى جواب الاعتراض الأول ،
والثانى ، والرابع ، وغيرها .

كما استعان فى توضيح الفكرة بالأمور التشبيهية ، كما
فى جواب الاعتراض الرابع ، والتاسع .

وأما كونه مدافعا ومؤيدا ، فلأنه نمر أفكار ابن عربى
نصرة مطلقة ، ودافع عن سوء كلامه ، وأيده فيه ، خاصة فى

جواب الاعتراض الرابع المتعلق بختم الولاية ، وكون خاتم الاولياء مشكاة علوم الرسل والانبياء ، وجواب الاعتراض السادس المتعلق بانقلاب العذاب عذوبة ، والتاسع المتمثل بوحدة الوجود ، والسابع عشر المتمثل بوحدة الاديان . فانه ايده في هذه المسائل المنكرة ، وتابعه على القول بها وبغيرها .

واما كونه مستدلا ، فلانه استدل على افكار وآراء ابن عربي بنصوص الكتاب والسنة وكلام الائمة ، محاولا الماق ابن عربي بائمة اهل السنة ، وبيان ان كلامه لا يخرج عن دائرة الكتاب والسنة وكلام الائمة .

ومع هذا كله فقد سلك الشيخ المكي في حل مشكلات ابن عربي ، المسلكين السابقين اللذين تقدمت الاشارة اليهما ، وهما : انه اما ان يلتزم له من النصوص الشرعية وكلام الائمة العلماء ما يقربه من عقيدة اهل السنة ، بعد توجيه تلك النصوص وليها ، فهو بهذا يُلبس الباطل ثوب الحق ، فيظهر بمظهر الحق ، وهو في حقيقته باطل . واما ان يؤيد وينصر مافيه من الباطل مراعاة ، ويدلل عليه ، وذلك ان لم يجد الى الملك الاول سبيلا .

والشيخ المكي في كتابه هذا امام في معظم الاحيان مراد ابن عربي من كلامه ، لكنه اخطأ في عدة مواضع ، وفهم النص فهمما يغاير مراد ابن عربي وكلامه ، مثال ذلك ، تخطئته لشرح النصوص حيث حكموا على كلام ابن عربي في فن آدم ، وهو قوله من آدم : "فهو الحادث الازلي ، والنشء الدائم الابدی" بانه تصريح بقدم العالم ، او بعض اجزائه . على اختلاف بين الشراح . فَخَطَّاهُمُ الشَّيْخُ الْمَكِّيُّ فِي هَذَا التَّفْسِيرِ وَقَالَ : بَانَ لِي مَدَّةُ ثَلَاثِينَ سَنَةً أَطَالَعْتُ كُتُبَ ابْنِ عَرَبِي ، وَلَا سِيَّمَا الْفَتْوحَاتِ ، وَلَمْ أَرُ قَطُّ فِيهَا كَلَامًا يَحْتَمِلُ قَدَمَ قَرَدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْعَالَمِ ، غَيْرِ

هذه العبارة ، يعنى عبارة القموص ، السابقة ، مع أن عبارته فى القص الموسوى شرحت مراده من هذه العبارة - يعنى أن المراد بأزلية آدم أزليته فى علم الله - بل مرجع فى مواضع من الفتوحات بحدوث ماسوى الله تعالى ، سواء الأرواح والأجسام وغيرها . انتهى كلامه .^(٢)

وكلام الشيخ المكي هذا خطأ ظاهر ، لأن ابن عربى يذهب الى القول بوحدة الوجود . وإن الممكنات (العالم) نسبة واعتباراته ، وعلى هذا يلزم قدم العالم ، لأنها ليست شيئاً آخر غير الحق ، فلا أدري كيف غابت هذه الحقيقة عن الشيخ المكي ، وهو الذى أيده ونصر قوله فى وحدة الوجود فى جواب الاعتراض التاسع .

ومثاله ، أيضا ، كلامه فى جواب الاعتراض الثالث ، الذى قال فيه ابن عربى : "فما وصفناه (أى الحق) بوصف الاكنا نحن ذلك الوصف"^(٣) ، فقال الشيخ المكي فى شرحه ، مامعناه "أنه من قياس الغائب على الشاهد ، فكما أننا نتمصف بصفات زائدة على ذواتنا من حياة وعلم ، وقدرة ، وإرادة ، كذلك الحق متمصف بعين صفاتنا تلك ، وهى صفات زائدة على ذاته ، فمفاتنا وصفاته مشتركة فى المفهوم ، ومختلفة باللوازم ، فصح أن مُشَاهَدَتِنَا مفَاتِنَا مُشَاهَدَةٌ لمفاتِهِ ومُشَاهَدَتِهِ لمفاتِهِ مُشَاهَدَةٌ لمفاتِنَا ، لأن كل وصف وصفناه به هو وصفنا . انتهى كلامه .

وهو تفسير خاطئ لكلام ابن عربى ، جانب فيه الشيخ المكي المصواب ، لأن مراد ابن عربى من كوننا أوصاف الحق جل وعلا على ظاهره ، لأن الممكنات عند ابن عربى صفات الحق جل

(١) انظر : قموص الحكم ، قص موسى ، ص ٩١١ وانظر أيضا ص ١٩٤-٩٠٠ من الاعتراض الثانى .
(٢) الجاذب الغيبى ص ٦٧ .
(٣) قموص الحكم ص ٥٣ .

وعلا ظهرت فى ساحة الوجود . وقد نبهت على هذا الخطأ فى موضعه .

ومثاله ، أيضا ، كلامه فى جواب الاعتراض الثالث والعشرون والرابع والعشرون ، وقد نبهت عليهما فى موافعهما .

هذه بعض الأمثلة على أخطاء الشيخ المكي فى فهمه لكلام ابن عربى ، وله أخطاء أخرى غير مذكور .

وعلى كل فالشيخ المكي جاء فى كتابه هذا منتصرا لابن عربى ، ومدافعا ومؤيدا ، شرح ظاهر كلامه بما هو أظهر فى الكفر ، وأجرى شرح معظم نصوصه على ظواهرها ، خاصة فيما يتعلق بوحدة الوجود ، ووحدة الأديان ، وصحة كل اعتقاد ، وانقلاب العذاب عذوبة ، وكون خاتم الأولياء مشكاة علوم جميع الأنبياء والأولياء بما فيهم خاتم الأنبياء ، فإذا كان شرحه كذلك فإين المثل من كلام ابن عربى ؟ فإذا كان الشيخ المكي يجرى كلام ابن عربى على ظاهره ، ثم بعد ذلك يوافق القبول به ، فإين المثل ، وإين المبهم ، وإين ما توافقوا عليه من المصطلحات والرموز ، والإشارات ؟ فهذا يدل على أن ابن عربى أجرى كلامه على ظاهره ، وظاهره هو المراد ، وليس شمة أمر آخر بعد هذا .

هذه دراسة مبسطة موجزة عن كتاب "الجانب الغربى فى حل مشكلات الشيخ محيى الدين بن عربى" . وقد قال مؤلفه فى آخره : "... انى وأنا الفقير الخرابى معنف هذا الكتاب أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله الصديقى ، المشهور بالشيخ المكي ، قد خدمت سبعا وثلاثين سنة كلام حضرة الشيخ الأكبر ، والكبريت الأحمر ، والخاتم الأصغر ، والنور الأزهر، أبو عبد الله محمد بن على بن العربى

(١)

وفتحت أقفاله واشكاله".

وكتاب "الجانب الغربي" منه نسخة خطية في المكتبة الوطنية في طهران (كتبخانه مللى) ، تحت رقم ٢٩٠٤ (عرفان) نُسخَت في القرن الثالث عشر .

ونسخة أخرى في المكتبة المركزية في طهران (كتبخانه دانشگاه تهران) ، تحت رقم ٤٨٦٨ . نُسخَت سنة ٩٣٤هـ .

ونسخة ثالثة في مكتبة ولى الدين التركية ، ضمن مجموعة رقم ١٧٩٥ .

ونسخة رابعة في نفس المكتبة ، ضمن مجموعة رقم ١٧٩٩ . ولم أتمكن من اقتناء أى نسخة من هذه النسخ الأربع .

بيد أنى حتى لو وقفت على هذه النسخ لم أكن لانتفع بها لأنها باللغة الفارسية ، لذا كنت أتطلع الى الوقوف على ترجمة له . ف وقعت ، بحمد الله ، بعد مدة ، على ترجمة له فى مكتبة نور عثمانية ، تحت رقم (٢٣٥٤) تصوف . سماه مترجمه : "الفصل الوَقْبي في ترجمة الجانب الغربي" . ومترجمه هو الشيخ أحمد زِيَلِي ميرزا زاده ، كما جاء فى مقدمة الترجمة . وكنت أظن الترجمة من الفارسية الى العربية ، لكن تبين لى أنها الى اللغة التركية (العثمانية) . فاقتضى الأمر - لما لم أقف على نسخة باللغة العربية ، أن أبحث عن وسيلة لترجمته ، فكلفنا الأستاذ الدكتور أحمد غرقشه ، وهو دكتور

تركي فى جامعة استانبول ، يجيد اللغة التركية (العثمانية) كما يجيد اللغة العربية ، لترجمة كتاب "الفصل الوهبى" الى اللغة العربية ، فاستجاب الأستاذ لهذا الطلب ، وأنجز الترجمة ، فجزاه الله خيرا ، ف وقعت ترجمة عن ترجمة . وقد

(١) الجاذب الغيبي ص ٤٤٠، ٤٤١ .

(٢) الحقيقة أن الذى سعى لى ودلنى على الأستاذ المترجم ، وسلمه الكتاب هو الأستاذ الدكتور موفق بن عبد الله بن عبد القادر ، فجزاه الله خيرا ، فكم له من يد بيضاء على .

انتفعت بترجمته الى حدٍّ ما . لكن لما كان الكتاب لا يخلو من مباحث فلسفية وكلامية وموقفية ، ولما كانت ترجمته عن ترجمة لم تقع الترجمة موقعها في كثير من المواضع فكان هذا دافعا لى الى البحث مرة أخرى عن نسخة بخط عربى ، وبعد مدة وقفت بحمد الله تعالى ، على كتاب "الجانب الغيبى الى الجانب الغربى" ، لمحمد بن عبد الرسول بن عبد السيد بن عبد الرسول ، البرزنجى ، الشَّهْرَزُورِي ، المدنى ، الشافعى ، الامام المفسر ، والمحدث ، والامولى ، والاديب ، واللفوى ، المولود بشهر زور سنة (١٠٤٠هـ) والمتوفى بالمدينة سنة (١١٠٣هـ)^(١) ، صاحب كتاب "الاشاعة فى اشراط الساعة" ، و"التأييد والعون للقائلين بايمان فرعون" .

وقد ترجم البرزنجى فى كتابه "الجانب الغيبى" نص كلام الشيخ المكى فى كتابه "الجانب الغربى" ، وترجمته ترجمة جيدة اتت مطابقة لما اورده على القارى من نصوص عن الشيخ المكى فى كتابه المذكور .

وقد ذكر البرزنجى فى مقدمة الكتاب السبب الدافع له للقيام بترجمة الكتاب ، حيث قال : "... لما لم يكن لاهل الحرمين ، بل ولا أكثر بلاد العرب اعتناء بلغة الفرس ، ولا يفهمون معناها ، طلب منى بعض الاجلاء المهرة فى العلوم الظاهرة والباطنة من المحبين والمعتقدين لجناح الشيخ (يعنى ابن عربى) ، وهو مع ذلك من اخواننا فى الطريقة ، ومن أصدقائنا ، بل هو أعظم صديق ... فأجبتة الى طلبه ، وهو أن أُعَرَّبَ "الجانب الغربى" فشرعت فيه بعمون الله وتوفيقه ، مستعيناً بالله ، ثم بكلام الشيخ

(١) ترجمته فى : هدية العارفين ٣٠٢/٢ . معجم المؤلفين ١٦٥/١٠ .

وبيانه وتحقيقه ، وسميته "الجاذب الغيبي الى الجانب
الغربي" (١) .

وقد غير البرزنجي في ترجمته ترتيب الكتاب ، اذ نقل
الخاتمة ، التي ختمها الشيخ المكي بالتعريف بابن عربي
وسلاسل طريقته ، الى المقدمة ، فجعلها مقدمة الكتاب ،
وانشأ خاتمة من زيادته ، عبارة عن مجموعة احاديث تتعلق
بسعة رحمة الله في الدنيا ، ويوم القيامة ، وسعة مغفرته ،
وفضل بنى آدم ، وفضل الاولياء ، ونصرة الله لدينه ولاوليائه
الى قيام الساعة ، وغير ذلك .

كما جعل الكتاب بابا واحدا ، بدل بابين كما في الاصل
وذلك بان اورد جواب كل اعتراض بعده مباشرة ، وذلك حتى يتم
التطبيق بين كل اعتراض وجوابه . وقد ابقى البرزنجي ترتيب
الاعتراضات ، الاربعة وعشرين ، على وضعها .

وقد كان عمل البرزنجي اضافة الى ترجمة النص مايلي :

(١) التنبيه على الصحيح من عزو الشيخ المكي لكلام ابن
عربي ، فقد وقع منه بعض الالطاء في العزو ، وذلك بان
عزى كلام ابن عربي ، في بعض المواضع الى غير اماكنها
وابوابها . فنبه البرزنجي الى ذلك ، واصحح العزو ،
ومثال ذلك كما في الاعتراض التاسع ، حيث عزى الشيخ
المكي قول ابن عربي : "سبحان من اظهر الاشياء وهو
عينها" الى مقدمة كتاب الفتوحات ، وهو خطأ . فنبه
البرزنجي الى ذلك ، وعزاه الى محله . لان نص ابن عربي
في مقدمة الفتوحات هو : "الحمد لله الذي اوجد الاشياء
عن عدم وعدمه" .

(٢) اضاف البرزنجي الى النصوص التي اوردها الشيخ المكي

(١) الجاذب الغيبي ص ٣٠٢ .

نقلا عن بقية كتبه ، خاصة الفتوحات ، من أجل توفيق مذهبه ، نموفاً آخر ، لم يوردها الشيخ المكي . وقد أكثر البرزنجى من ذكر الشواهد من كلام ابن عربى ، على وجه الخموم فى جواب الاعتراض الثانى ، والسادس . والسابع ، والتاسع .

(٣) الاستدراك على الشيخ المكي ، فى بعض الاحيان ، ومثال ذلك فى جواب الاعتراض التاسع ، عندما أورد الشيخ المكي ، عبارة الجرجاني عن حاشية التجريد فى حكاية مذهب القائلين بوحدة الوجود ، وقد أوردها الشيخ المكي على أن الشريف الجرجاني ذم هذا المذهب وحط من قدره ، فاستدرك عليه البرزنجى هذا ، وأورد للشريف الجرجاني نموفاً الأخرى من نفس الحاشية تؤكد مدح الجرجاني لهذا المذهب ، وثناؤه عليه . وقد نبهت عليه فى موقعه .

(٤) تخطئته للشيخ المكي ، اذا رأى منه فهما غريباً خاطئاً لكلام ابن عربى . والاتيان بالمعنى الصحيح ، حسبما فهمه هو . ومثال ذلك فى جواب الاعتراض الثانى عشر ، فى الفهر النوحى ، الذى قال فيه ابن عربى : "لو أن نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه ، فدعاهم جهاراً ثم دعاهم اسراراً ، وقال : دعوت قومي ليلاً ونهاراً ، فلم يزداهم دعائى الا قراراً" (١) . فجعل الشيخ المكي ، نوحاً المذكور فى الآية ، هو نوح النبى ، عليه السلام ، وجعل القوم المشار اليهم ، قومه الكفرة ، الذين أمرضوا عن دعوته ، وفسر الليل والنهار بالتنزيه والحشبيه ، والطوفان والفرق ، الطوفان

والفرق الحقيقيين . فخطأه البرزنجى فى هذا التفسير .
 وجعل المراد من نوح فى الآية (أى فى كلام ابن عربى) ،
 الشيخ المرشد ، الذى على قَدَمِ نوح ، والقوم (قوم نوح)
 عبارة عن سالكي طريق الله ، والليل والنهار اشارتين
 الى التنزيه والتشبيه ، والطوفان اشارة الى العلم .
 (٥) ضم البرزنجى فى كتابه هذا فوائد ونكت وزيادات
 اقتفتها الحاجة .
 وهو مع كل ما زاد وضمه الى كلام الشيخ المكي ، قد ميز
 الاصل من الزيادات ، وذلك بالتنبيه على الزيادة بقوله فى
 اولها : "قلت" ، وفى ختامها : "والله أعلم" .
 وقد أنجز البرزنجى كتابه هذا فى مدة تقرب من شهر ،
 وكان الفراغ منه عمر يوم السبت ، الثانى والعشرين من شوال
 سنة ١٠٩٦هـ ، بظاهر المدينة .
 والنسخة التى وقفت عليها من هذا الكتاب ، نسخة مصورة
 على ميكروفيلم ، من مخطوطات المكتبة المركزية فى جامعة أم
 القرى . تحت رقم (٨٣٧) .

(١) الجاذب الغيبى ص ٤١٧ . وقد أخطأ البرزنجى فى تفسيره
 هذا وجانب العواب ، بل الصحيح ماذهب اليه الشيخ
 المكي . والله أعلم .
 (٢) الجاذب الغيبى ص ٤٤١ .

الردود على كتاب "قموص الحكم" .

وأعنى بالردود هي تلك الكتب والرسائل التي ألفت في معالجة بعض نصوص القموص أو كلها ، والتي بين أصحابها موافق الخطأ والزلل التي وقع فيها صاحب القموص ، والتنبية عليها وإبطالها إما شرعا أو عقلا . ولا أعنى بالردود تلك الكتب التي ألفت في الحكم على ابن عربي ، والتي ساق فيها وأفعوها كلام الأئمة والعلماء في شخص ابن عربي ، ككتاب "القول المنبى في ترجمة ابن عربي" للإمام السكاوي ، وغيره بل هذه الكتب تلحق بكتب التراجم ، لا الردود .

وقد ألفت في الرد على كتاب "قموص الحكم" بعض كبار العلماء ، منهم :

(١) عماد الدين الواسطي (٦٥٧ - ٧١١هـ) :

أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن مسعود بن عمر ، الواسطي ، البغدادي ثم الدمشقي ، الحنبلي . الإمام الزاهد القدوة ، الفقيه . درس الفقه الشافعي ، ثم انتقل إلى مذهب الإمام أحمد . والتقى بابن تيمية واستفاد منه . وأقبل على السنة النبوية ، واعتنى بها أصولا وفروعا . وكان ابن تيمية يجله ويعظمه ، ويقول عنه : هو جنيد وقته .

قال عنه الذهبي : كان سيدا عارفا كبير الشأن ، منقطعا إلى الله تعالى منفذ أجزاء عديدة في السلوك والسير إلى الله تعالى ، وفي الرد على الاتحادية والمبتدعة اهـ . له عدة مصنفات ، منها : شرح منازل السائرين ولم يتمه ، واختصر الكافي وسماه "البلغة" ،

(١) ترجمته في : ذيل طبقات الحنابلة ٣٥٨/٢ ، شذرات الذهب ٢٥٠٢٤/٦ ، الدرر الكامنة ٩١/١ ، هدية العارفين ١٠٣/١

ومفتاح طريق المحبين ، وغير ذلك .

وقد ذكر السخاوى فى القول المنبئى ، أنه وضع ثلاثة تمانيف فى الرد على الاتحاديين والقائلين بوحدة الوجود ، كل واحد منها فى كراسة ، أحدها : البيان المفيد فى الفرق بين الإلحاد والتوحيد . وثانيها : لوايح الاسترشاد فى الفرق بين التوحيد والإلحاد . وثالثها : أشعة الفصوص فى هتك أستار أسرار الفصوص .^(١)

ويبدو أن هذا الكتاب رد على كتاب "فصوص الحكم" كما هو ظاهر من عنوانه . وقد بحثت عن هذا الكتاب فى فهارس المخطوطات فلم أقف عليه .

(٢) تقى الدين ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ) :

شيخ الاسلام ، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ، ابن تيمية الحرانى ، ثم الدمشقى ، الحنبلى ، الامام الجامع للعلوم . وقد أبطل مذهب ابن عربى وأتباعه فى عدة مواضع من كتبه . واليه تنسب رسالة "الرد الاقنوم على ما فى فصوص الحكم"^(٢) . وهذه الرسالة لاستحقاق هذه التسمية فى الحقيقة ، ولاظن أن التسمية من الشيخ ، بل لعلها من النساخ ، أو غير ذلك ، لأن الرسالة ليست ردا على كتاب فصوص الحكم ، إذ لم يرد فيها ذكر أى نص من كلام ابن عربى فى الفصوص ، والرد عليه . بل قد عالج مؤلفها الفكرة العامة عند الموفية ، فى الذات الالهية وفى الوجود ، ورد على مذهبهم القائم على وحدة الوجود ، بما فيه مذهب ابن عربى . فتسمية الرسالة

(١) القول المنبئى ورقة ٤٨/١ ، وانظر : تنبيه الغبى الى

تكفير ابن عربى ص ١٥٣ .

(٢) هذه الرسالة مطبوعة ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ، انظر ٢/٣٦٢-٤٥١ .

"بالرد الاقنوم على مائى فصوص الحكم" تسمية ليست فى موضعها لكن لشيخ الاسلام رسالة اخرى تحوى ردودا على مواضع كثيرة من كتاب "فصوص الحكم" ، وهى رسالة "حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود" ^(١) . فقد اورد ابن تيمية فى هذه الرسالة نموصا كثيرة لابن عربى من كتابه "فصوص الحكم" ورد عليها . وقد ابتداء المؤلف فى رسالته هذه بذكر اصول مذهب القائلين بوحدة الوجود ، ومنهم ابن عربى ، حيث ذكر أن مذهبه يقوم على املين ، احدهما : أن المعدوم شئ ثابت فى العدم . والاخر : أن وجود الاعيان نفس وجود الحق وعينه . ثم ذكر اصول تلميذه القَوْنَوِي ، ثم اصول العفيف الحلماسى ، ثم ذكر اوجه كفر هذا المذهب وفلاله ، ثم بعد ذلك ساق عدة نموص من الفصوص ورد عليها ، فقد اورد مقتطعات من فصوص نوح ، عليه السلام ، وفصوص يوسف ، عليه السلام ، وفصوص شيث ، الذى اورد له فيه كلاما طويلا ، يتعلق بوحدة الوجود ، وختم الولاية ، ويكون خاتم الاولياء مشكاة علوم جميع الرسل والانبياء ، بما فيهم خاتم الرسل ملوات الله ولامه عليه . وقد أبطل ابن تيمية كلامه بوجوه كثيرة . ومقطع من فصوص عزيز عن التفصيل بين النبى والرسول والولى ، ورد عليه . وابيات شعر من فصوص اسماعيل ، عليه السلام ، وهى التى تتحدث عن نعيم اهل النار بالنار ، ورد عليها . كما نقل مقطعا طويلا من فصوص هارون ، عليه السلام ، وهو الذى يتحدث فيه ابن عربى عن سبب اتخاذ بنى اسرائيل العجل الها من دون الله ، والحكمة فى ذلك ، وانكار موسى على هارون انكاره على قومه اتخاذهم العجل ، والحكمة فى عبادة ماسوى الله الخ ، ثم أبطل كلامه ورده عليه . كما نقل مقطعا طويلا من فصوص موسى عليه السلام ، وهى

(١) الرسالة مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى ٢/١٣٤-٢٨٥ ، كما

هى مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ٤/٣-١١٤ .

(٢) انظر : حقيقة مذهب الاتحاديين ، ضمن مجموع الفتاوى

٢/١٩٨ ومابعدها ، ص ٢٥١ ، ٢٦٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٠٤ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٠٥ ومابعدها .

(٥) المرجع السابق ص ٢٢١ ومابعدها .

(٦) المرجع السابق ص ٢٤٢ .

المحاورة التي دارت بين موسى ، عليه السلام ، وفرعون .
وأبطل ما جاء فيها .

هذه هي المواضع التي أورد فيها ابن تيمية من كلام ابن
عربي في الغصون وأبطلها في رسالته المذكورة ، واكتفى بهذه
الرسالة من رسائل ابن تيمية التي رد فيها على بعض المواضع
من كتاب فصوص الحكم على الرغم من وجود رسائل أخرى له في
هذا الباب مثل رسالة بغية المرحاد في الرد على أهل المعتاد
والله أعلم .

(١)
(٢) سيف الدين السعدي (... - ٧٣٦هـ) :

عبد اللطيف بن عبد الله بن بلبان السعدي . فقيه ،
مؤرخ ، قال عنه ابن حجر : " كان خيرا دينيا ، ... ،
وله شعر على طريقة الموفية " . من مؤلفاته : الفيتا العارضة
في معارضة ابن الفارض . ونسب إليه صاحب معجم المؤلفين
كتاب " القول المنبئ عن ترجمة ابن عربي " والمصحح أنه
للسخاوي . وقد نقل السخاوي في كتابه المذكور (القول
المنبئ) ترجمة السيف السعدي وكلامه في ابن عربي ، وأشار
إلى أنه ألف كتابا في الرد على كتاب فصوص الحكم ، وسماه
" بيان حكم ما في الفصوص من الاعتقادات المفسودة والاتوال
الباطلة المردودة " . (٢)
منه نسخة خطية في معهد المخطوطات ،
تحت رقم (فاتح ٢٢٦٦) .

والسيف السعدي هو الذي أنشأ سؤالا في حق ابن عربي
وكتبه وبعث به إلى من عرفه من علماء عصره ، ليكتبوا عليه
جوابهم ، ثم جمع هذه الأجوبة في كتاب ، وسماه الحق بكتابه
المذكور آنفا . والله أعلم .

(١) ترجمته في : الدرر الكامنة ٤٠٦/٢ ، هدية العارفين
٦١٦/١ ، معجم المؤلفين ١٢/٦ .
(٢) القول المنبئ : ورقة ٧٠ ب .
(٣) انظر سورة هذا المآل ، وجواب العلماء عليه ، في :
العقد الثمين ١٦٣/٢ وما بعدها ، القول المنبئ ورقة ٥٠ ب

(١)
(٤) شمس الدين العيّزري (٧٢٤ - ٨٠٨هـ) :

محمد بن محمد بن محمد بن الخضر بن سمري ، الأسدي ،
الزبيرى نسبة الى الزبير بن العوام ، الغزي ، الشافعي ،
المعروف بشمس الدين العيّزري . ولد بالقدس ، ونشأ بالقاهرة
فتفقه بها على الشمس بن عدلان ، والتقى أحمد بن محمد
القطار ، ومحيى الدين الزنكلوني ، وأخذ القراءات من جماعة
من العلماء . ثم رحل الى غزة . ودخل دمشق فأخذ بها من ابن
كثير ، والتقى المبكي ، وابن القيم ، وابن شيخ الجبل ،
وسراج الدين الهندى ، والسراج البلقيني ، والحاج المبكى ،
وغيرهم .

له مصنفات كثيرة ، منها : اخلاق الاخيار فى معميات
الاذكار ، أسنى المقاصد فى تحرير القواعد ، أوفى المسالك
فى المناسك ، البروق اللوامع فيما أُورِدَ على جمع الجوامع ،
بلغة الحديث فى علم الحديث ، بلغة ذوى الخصاصة فى حل
الخلاصة ، وهو شرح على الالفية ، تشييف المصامع بشرح جمع
الجوامع ، الظهير فى فقه الشرح الكبير ، المناهل المافية
فى حل الكافية . وغير ذلك .

ذكر المخاوى فى القول المنبى أن له رداً على قموص
الحكم ، سماه "تسورات النصوص على تهورات الغموص" . وقد
بحثت عنه فى قمارس المخطوطات فلم ألق عليه .

(١) ترجمته فى : الفوائد اللمع ٢١٨/٩ ، بغية الوعاة ص ٩٥ ،
شذرات الذهب ٧٩/٧ ، البدر الطالع ٢٥٤/٢ ، هدية
المعارفين ١٧٨/٢ .
(٢) القول المنبى ورقة ١٤٥ ، وانظر : توضيح المقاصد
وتمحيص القواعد ١٦٧/١ .

(١)
(٥) علاء الدين البخارى (٧٧٩ - ٨٤١هـ) :

محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن
محمد ، علاء الدين ، البخارى العجمى . الحنفى . ولد ببلاد
العجم ونشأ ببخارى ، وأخذ عن أبيه وخاله علاء عبد الرحمن
والسعد التفتازانى ، وارتحل فى طلب العلم الى أن تقدم فى
الفقه والاصلين والعربية واللغة والمنطق والجدل ، والمعانى
والبيان والبديع وغيرها . وتوجه الى بلاد الهند ، ففطن
كَلْبَرَجَا ، ونشر العلم هناك ، ثم قدم مكة فجاور بها ،
وانتفع به غالب أعيانها . ثم قدم القاهرة فأقام بها سنين
وأشال عليه العلماء من كل مذهب ينتفعون منه وعظمه الاكابر
فَمَن دَوْنَهُمْ ، بحيث كان اذا اجتمع معه القفاة يكونون عن
يمينه ، وعن يساره كالسلطان . واذا حضر عنده أعيان الدولة
بالغ فى وعظهم والاغلاظ عليهم ، بل ويراسل السلطان معهم بما
هو أشد فى الاغلاظ ، ويحفه على ازالة المظالم والمذكرات .
وقد حدث للعلاء البخارى فى بعض مجالسه أنه جرى ذكر ابن
عربى ، فكفره العلاء البخارى ، فأنبرى للدفاع عن ابن عربى
شمس الدين البساطى ، وانتشر الكلام بين الحاضرين ، واحتد
النقاش بين البخارى والبساطى ، الى أن صاح به العلاء
البخارى : أنت معزول ، ولو لم يعزلك السلطان والقعة
قد مر ذكرها من قبل ، فلاحاجة الى تكرارها ، ولكن اقتضى
الامر التنويه بها . وقد رحل البخارى بعد هذه الحادثة عن
مصر متوجها الى دمشق الشام ، وهناك ألف رسالته المشعورة ،
المسماة بـ "فاحة الملحدين وناسخة الموحدين" ، فى الرد

(١) ترجمته فى : الفوء اللاسع ٢٩١/٩ ، شذرات الذهب ٢٤١/٧ ،
البدر الطالع ٢٦٠/٢ ، كشف الظنون ١٢١٥/٢ ، هدية
العارفين ١٩١/٢ .

(٢) انظر ص ٥٨٤

على ابن عربي في كتابه "قصص الحكم" .

والعلاء البخاري ، فيما أحسب بعد البحث ، ليست له من المؤلفات في الرد على قصص الحكم الا هذه الرسالة . لكن في هدية العارفين (١٩١/٢) ، ومعجم المؤلفين (٢٩٤/١١) ، أن له بجانب هذه الرسالة ، رسالة أخرى هي : "رسالة في الرد على الوجودية وقصص الشيخ الأكبر وأمثاله" . وأظن أنها قد صيرت رسالته "فاضة الملحدين" رسالتين ، فباعتبار عنوانها جعلها رسالة ، وباعتبار مضمونها ومحتواها جعلها رسالة أخرى ، وهي هي في الواقع . والله أعلم .

ورسالة "فاضة الملحدين وناصحة الموحدين" منها نسخة مصورة على ميكروفيلم في مركز البحث العلمي في جامعة أم القرى ، تحت رقم (٢١١عقيدة) وهي مصورة عن النسخة الخطية في مكتبة الاوقاف العامة في بغداد ، تحت رقم (١/٦٨٠٠ مجاميع) ، وباسم "رد على كتاب قصص الحكم لابن عربي" ، لمؤلفه : محمد ابن محمد البخاري الحنفي . جاء في أول الرسالة : "الحمد لله المتعال عما يقول الظالمون علوا كبيرا ، والملة والسلام المتوالى على نبينا المادع بالحق بشيرا ونذيرا..." (٢) وفي ختامها : "فسبحان من مدور المؤمنين بنور الايمان وختم بظهور السخط والخذلان على قلوب الملحدين (٣)"

ومنها نسخة في الكتبخانة الخديوية ، ضمن مجموعة رقم (٧٧) عنوانها : "فاضة الملحدين وناصحة الموحدين" لعلاء الدين البخاري . (٤)

-
- (١) انظر : فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الاوقاف في بغداد ٥٤٦/٢ .
 (٢) انظر : فاضحة الملحدين (رد القصص) ورقة ١/١ .
 (٣) المصدر السابق ورقة ٤٨ .
 (٤) انظر : فهرس الكتبخانة الخديوية ٥٦٦/٢ .

ومنها نسخة فى مكتبة برلين ، تحت رقم (٢٨٩١) بعنوان
 "فاضة الملحدين فى الرد على العارف بالله محيى الدين"
 المؤلف : علاء الدين محمد البخارى .^(١)

ومنها نسخة فى مكتبة الازهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥)
 مجاميع) حليم ٣٤٨٢٢ ، من ورقة ٩٧-٦٩ .

بعنوان : "رسالة البخارى فى الرد على الوجودية " .
 ومقدمة الرسالة نفس المقدمة المذكورة سابقا .

ومنها نسخة فى معهد المخطوطات ، تحت رقم (عمومية
 ٣٤٤٥) بعنوان : "رسالة فى الرد على كتاب الفصوص لابن عربى"
 تأليف : علاء الدين البخارى .

* وقد نُسِبَتْ هذه الرسالة ، خطأ ، إلى الامام سعد الدين
 التفتازانى المتوفى سنة (٧٩١هـ) شيخ العلاء البخارى .

فقد جاء ذكر هذه الرسالة فى فهرس مخطوطات مكتبة
 برلين ، تحت رقم (٢٨٩١) ، وفيها مايدل نسبتها الى السعد
 التفتازانى ، وقد جاءت مقدمتها مطابقة لمقدمة "فاضة
 الملحدين" .

كما جاء ذكرها فى فهرس مخطوطات مكتبة الازهر ، ضمن
 مجموعة رقم (٧٧٥ مجاميع) حليم ٣٤٨٢٢ ، بعنوان : "رسالة
 التفتازانى ، وهو العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله
 التفتازانى الهروى ، فى الرد على بعض مواضع من
 فصوص الحكم لابن عربى" . ومقدمة الرسالة هى بعينها مقدمة
 رسالة "فاضة الملحدين" .

كما جاء ذكرها فى فهرس مخطوطات مكتبة طبقبو سراي ،
 تحت رقم (٥١٠٦) بعنوان "رد الفصوص" للتفتازانى ، ومقدمتها
 ايضا ، عين مقدمة "فاضة الملحدين" .

(١) انظر : فهرس مكتبة برلين ٤١/ .

وقد طبعت هذه الرسالة في استانبول سنة (١٢٩٤هـ) منسوبة للفتازانى ، بعنوان "رسالة في وحدة الوجود لسعد الدين الفتازانى" . وبعد أن اطلعت عليها وجدتها هي بعينها رسالة "فاضة الملحدين" لعلاء الدين البخارى . فالكلام فيهما متطابق من أول الرسالة الى آخرها ، لافرق بينهما ، الا في بضع أسطر في المقدمة ، حيث جاء في المطبوع بعد المقدمة المشار اليها في "فاضة الملحدين" : "وبعد : فيقول الفقير الى الله الفنى مسعود بن عمر المدعو بسعد الدين الفتازانى ، هداه الله الى سواء الطريق ، وأذاقه حلاوة التحقيق ، لما رأيت أباطيل كتاب الفصوص ، أنطقنى الحق على هذا النسق :

كتاب الفصوص ضلال الأمم ورَيْنُ القلوب نقيض الحكم

..... الخ ، فذكر عدة أبيات ، ثم قال : "فاعلم

أن الله تعالى برحمته الخ وهنا يتفق المطبوع مع رسالة "فاضة الملحدين" تماما ، الى نهاية الرسالة .

ثبت بهذا أن هاتين الرسالتين رسالة واحدة ، وعلى هذا فهمي اما للعلاء البخارى أو لشيخه السعد الفتازانى . والأدلة تشهد انهما للبخارى ، وأن تلك العبارة في المطبوع ، والتي جاء فيها ذكر اسم الفتازانى ، مقحمة من النسخ أو عند طباعتها .

اما الأدلة على أنها لعلاء الدين البخارى ، فهي :

(١) تنفير العلماء البخارى من كتب ابن عربى وتكفيره ، والمبالغة في الخط عليه ، كما علم مما سبق ، وهذا أمر مشتهر عنه بين العلماء ، الأمر الذى لم يشتهر عن الفتازانى .

(٢) لم ينسب أحد ممن ترجم للفتازانى ، اليه رسالة في الرد على فصوص الحكم . بينما نسبوا ذلك الى العلاء

البخارى ، فقد نسب اليه كل من صاحب كشف الظنون ،
وهديّة العارفين الرسالة السابقة باسم "فاضحة
الملحدين وناصحة الموحدين" (١) .

كما نسب اليه هذه الرسالة الامام السخاوى فى الضوء
اللامع ، مشيراً الى سبب ومكان وزمان تأليفه هذه الرسالة ،
وبعض العلماء الذين قراوها عليه ، حيث قال : "ثم بعد ذلك
(أى بعد مجلس المناظرة بينه وبين البساطى) سنة أربع
وثلاثين أو قبلها تحول الى دمشق ، فكتبها ، وصنف رسالته
"فاضحة الملحدين" بين فيها زيف ابن عربى . وقراها عليه
شيخنا العلاء القلقشندي هناك فى شعبان سنة أربع وثلاثين ،
ثم البلاطيسى وآخرون" (٢) (٣) (٤) .

(٣) وهو الدليل القاطع على أنه من تصنيف العلاء البخارى ،
ذلك أنه جاء فى هذه الرسالة ، سواء المنسوبة الى
البخارى أو التفتازانى ، صانعه : "ثم ان اخوانى فى
الدين ، وأعموانى على نصره الاسلام والمسلمين كثيرا
ما يلتمسون منى رد أباطيل الغموس بالبراهين العقلية ،
لابقواطع النصوص ، لرد هؤلاء الملاحدة بالحاد كل حكم
منموس ، وكان يعوقنى عن الشروع فى ذلك

(١) انظر : كشف الظنون ١٢١٥/٢ ، هدية العارفين ١٩١/٢ ،
وكذا نسبها البقاعى له ، أيضا ، انظر : تنبيه الغبى
الى تكفير ابن عربى ص ٣٧ .

(٢) العلاء القلقشندي (٧٨٨ - ٨٥٦هـ) .
هو على بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن اسماعيل ، أبو
الفتوح ، العلاء ، القرشى ، القلقشندي ، القاهرى ،
الشافعى .

انظر ترجمته فى : الضوء اللامع ١٦١/٥ .
(٣) شمس الدين البلاطيسى (٧٩٨ - ٨٦٣هـ) .
محمد بن عبد الله بن خليل بن أحمد بن على بن حسن ،
الشمس البلاطيسى ثم الدمشقى ، الشافعى .

انظر ترجمته فى : الضوء اللامع ٨٦/٨ ، هدية العارفين
٢٠٢/٢ .
(٤) انظر : الضوء اللامع ٢٩٢/٩ . وانظر أيضا الضوء اللامع
ترجمة العلمين المذكورين ، فقد أشار ، أيضا ، الى
سماعهما الكتاب المذكور من مؤلفه .

التحرير بعض العوائق والمعاذير ، الى أن وفقنى الله تعالى فى الأرض المقدسة ، بدمشق المحروسة ، لتحرير رسالة مترجمة بغاضة الملحدين وناصحة الموحدين ...".^(١)

ففى هذا النص دليلان على أن الرسالة من تأليف علاء الدين البخارى : الأول أنها ألقت فى دمشق ، ومعلوم من ترجمة الامامين ، أن الذى رحل الى دمشق منهما هو العلاء البخارى . وهذا امر ثابت عنه . بخلاف التفتازانى ، فإنه لم يثبت عنه أنه رحل اليها ، ولاذكر أحد ممن ترجم له ذلك .

الأخر : أنه جاء فى النص تسمية الرسالة بـ "فاضة الملحدين وناصحة الموحدين" وهى رسالة نسبها من تصدى لترجمة الامامين الى العلاء البخارى ، لالى التفتازانى .

وبهذا ثبت أن هاتين الرسالتين هى فى الواقع رسالة واحدة ، كما ثبت أنها لعلاء الدين البخارى ، والله أعلم .

وبعد هذه المقدمة والتى كان المقمود منها اثبات نسبة الكتاب وعنوانه ، قد آن الشروع فى استعراض محتوى الكتاب وطريقة مؤلفه فى الرد على كتاب "فصوص الحكم" بشكل اجمالى .

* استهل المصنف رسالته ، بعد حمد الله والثناء عليه وعلى نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، بكلمات أبان فيها عن قيمة العقل الذى وهبه للانسان ، والغرض منه . وبين عقب ذلك الفرق بين توحيد العارفين ، وتوحيد الزنادقة الوجوديين ، ثم بين متعلق الكشف الموفى بأنه نيل لما لايناله العقل ويذكره ، لانيل مايحيله العقل ويبطله ، الامر الذى ذهب اليه الوجودية ، وذلك باحالتهم نفى ثبوت الاشياء فى الخارج على

(١) انظر : ورقة ١/٩ من هذه الرسالة ، المسماة بـ "رد الفصوص" المنسوبة للبخارى ، وهى نسخة أوقف بغداد ، وانظر ص ١٠ من نفس الرسالة ، المسماة بـ "رسالة فى وحدة الوجود" والمنسوبة للتفتازانى ، والمطبوعة فى استانبول .

الكشف والمعانيضة .

ثم ذكر بعد ذلك كمال الدين الاسلامي ، وكون محمد ، صلى الله عليه وسلم ، خاتم النبيين والمرسلين ، وأوجب على كل أحد متابعتة وترك هواه ، والرضى والتسليم لحكم الشرع والدين . وطرح مايقوله الفلاسفة السفهاء ، المنكسرين للشرائع والنحل ، والجاهدين لتفاصيل الأديان والملل . ثم نوه بعد ذلك بابن عربى ، وذكر وقاحته وحماقته عندما جعل نفسه خاتم الأولياء ، وأنه مشكاة علوم جميع الرسل والأنبياء والأولياء ، فذمه الممنف ذما بليغا ، حيث عده ، بسبب مقالته هذه ، أوقع من مسيلمة الكذاب ، حيث لم يرض ابن عربى بما رضى به مسيلمة من ادعاء رتبة التساوى .

ثم نوه أيضا بديباجة كتاب "فصوص الحكم" ، والذى ذكر فيها ابن عربى رؤياه للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، وتسليمه كتاب "فصوص الحكم" . فابطل كلامه هذا ورده عليه أبلغ رد ، حيث قال : "هل سمعت عاقلا يروج الزندقة المخالفة للعقل والشرع ، الباطلة بأسرها من الأمل والفرغ ، بأن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بعد مئتي ستمائة عام من وفاته ، عليه السلام ، أمر فى المنام باظهار مايهدم ملته التى بعدها مدة ثلاث وعشرين سنة الى آخر حياته ، ويجعل الكتب المنزلة من السماء تدليسا لأمر المبدأ والمعاد على العالمين ، والرسل والأنبياء مع المادقين فى دعوى الألوهية معاندين مجادلين ، مسمين للمارقين بالله سفهاء جاهلين ، وللمعابدين لله أغوياء مشركين ، ولأمر المبدأ والمعاد مدة حياتهم على العباد مدلسين ، السى أن أزال ذلك التدليس والتلبيس ، بعد انقضاء عهد الأنبياء والمرسلين ذلك الحشاش الفوى المبين . ولا يخفى على معاشر العقلاء أن اختلاق مثل هذه الرؤيا لترويج مثل هذه الدعوى شهادة صادقة على ما يحكى عنه

(١)

أنه كان كذابا حشاشا كأوغاد الأوباش".

ثم ذكر بعد ذلك التأويلات الباطنية عند هؤلاء المتصوفة

الوجوديين ، الذين يتلاعبون بنصوص الشرع حسب أهوائهم .

وحكى بعد ذلك اجماع العلماء على كفر من يفعل ذلك .

ثم ذكر بعد ذلك ما عليه هؤلاء الوجوديون ، من كونهم

يجاهرون بالوهمية جميع الممكنات ، حتى وجود الخبائث

والقاذورات ، وبإباحة جميع المحرمات وفرب لذلك بعض

الأمثلة .

* ثم ذكر بعد ذلك الداعى الى تاليف هذه الرسالة ،

ومكان تاليفها ، اذ ذكر أن بعض اخوانه فى الدين - ولعله

يعنى به بعض تلامذته - التمس منه رد أباطيل الفصوص

بالبراهين العقلية ، لابقواطع النصوص والآلة النقلية ، حيث

كانوا يعدون ذلك فتحا فى الاسلام، فأجاب الممنف

سؤالهم ، ومنف رسالته فى دمشق .

* ثم قبل شروعه فى ابطال مذهب ابن عربى ، مهد مقدمة

هامة ترشد الى بطلان أوهام الوجودية ، ألا وهو اعتقاد ثبوت

الاشياء فى الخارج ، وأنها حقائق ثابتة ، متحققة الوجود فى

الخارج ، وليست أوهاما وخيالات ، كما يذهب اليه السوفسطائية

نفاة الحقائق . وكما يذهب اليه الوجودية تبعا لهم ، اذ

لايتحقق نقي الكثرة المشهودة الا بالاخذ بمذهب السوفسطائية م

وقد ذكر المؤلف أن أساس الدين يقوم على ثبوت حقائق الاشياء

وأن بنفيها ينهدم كل دين ، حيث قال : "اعلم أن أساس دين

الاسلام ، وهو معرفة الله تعالى ، بالاستدلال على وجوده بوجود

ممنوعاته ، انما يتوقف على ثبوت حقائق الاشياء ، ثم عليه

يُنَحْنَى ، أيضا ، ثبوت ذوات الانبياء ، وشرائعهم المنزلة

(١) انظر ورقة ٥/ب من المخطوط ، ص ٦ من المطبوع .

عليهم من السماء ، وثبوت الجنة والنار ، والشواهد^(١)
والعقاب " . وقد أطال الممنف في هذه المقدمة بعض^(٢)
الشراء ، وأبطل فيها قول ابن عربى بالأعيان الثابتة . كما
ذكر ، أيضا ، الالتزامات الباطلة والمحالة ، التى يلتزمها
القائلون بوحدة الوجود ، وذلك حتى يتم لهم هذا المذهب ،
من هذه الالتزامات الباطلة ، ادعاء ثبوت ما يحكم بديهة^(٣)
العقل بانتفائه ، وإنكار ما يحكم بديهة العقل بثبوته ،
وكالتزام مذهب السوفسطائية ، وكالاتحاد فى آيات الله . ثم
غرب الأمثلة على كل التزام من هذه الالتزامات الباطلة .^(٣)

ثم ذكر فى هذه المقدمة ، أيضا ، الحمن المنيع الذى
يتحمن به القائلون بوحدة الوجود لترويج باطلهم ، فهم أولا
لما عجزوا عن إقامة البرهان على مذهبهم أحالوه على الكشف
والعيان ، وثاليا بأن يُعَبَّرُوا عن طاماتهم بالعبارات الحاشلات
والترهات المدهشات ، التى لم يعهد مثلها لافى السنة ولا فى
الكتاب ، سترأ لعوار زندقتهن ، ومولنا عن أن يقف على
بطلانها بديهة الآراء .

* ثم بعد أن فرغ من تمهيد تلك المقدمة ، شرع فى
إبطال أساس مذهب الوجودية فى الذات الالهية والوجود ، إذ
حكى أن مذهبهم فيه أن الله تعالى هو الوجود المطلق
المنبسط فى المظاهر ، أى الوجود لابشرط شيء . ثم أورد
الممنف أدلتهم العقلية والسمعية على مذهبهم هذا وأبطلها .
وقد أطال الممنف النفس فى هذه القضية ، وأورد كل ما قيل
فيها من براهين وأدلة ، وأجاب عنها بأجوبة عقلية محكمة
تدل على قوته ودقته فى العلوم العقلية . وقد أخذت هذه
القضية عدة صفحات من الرسالة . ثم أعقب الممنف هذه القضية

(١) انظر : ورقة ١٠/ب ، ص ١١ من المطبوع .

(٢) الممدرين السابقين ورقة ١١/أ ، ص ١٢ .

(٣) الممدرين السابقين ورقة ١١/ب ، ص ١٣ وما بعدهما .

قضية أخرى لها صلة وثيقة بها ، ألا وهي دعوى الصوفية الوجودية أن مرادهم من كون الله تعالى وجوداً مطلقاً - فراراً من لوائمه الباطلة ، وهي كون المطلق مفخوماً كلياً لا وجود له في الخارج ، بل وجوده في أفرادهِ - أي واحد شخصي موجود في الخارج . بمعنى أنهم يفسرون الوجود المطلق بالوجود الشخصي . وقد أبطل المصنف هذه الدعوى أيضاً ، وأطال فيها الكلام وأجاد .^(١)

* ثم نوه المصنف ببعض منكرات ابن عربي في فهمه ، كدعواه أن كل من عبد الأوثان فقد عبد الله ، وأن موسى أنكر على هارون ، عليهما السلام ، لأنكاره على عبدة العجل وعدم اتباعه لهم في ذلك الفعل ، إذ كان موسى أعرف بالله من هارون . فذمه المصنف على مثل هذه الوقائع والقبائح ، حتى قال فيه : فجعل ذلك الغوى المبين هارون ، عليه السلام ، أقل من عبدة العجل معرفة برب العالمين . ثم ساق بعدها الآيات القرآنية الدالة على بطلان هذه الفرية ، ثم ساق بعد ذلك بعض أدلة ابن عربي النقلية على دعواه تلك - أعنى صحة الوهية كل شيء - وأجاب عنها وأبطلها .

* ثم تعرض المصنف إلى شرح بعض مصطلحات الصوفية ، والتي يتمسك بها الوجودية ، ويفهمونها على غير معناها المتوافع عليه بين واضعيها حين وضعوها ، كمصطلح الوحدة ، والفناء ، والبقاء ، والجمع ، والتفرقة . فبيّن المصنف معانيها عند الصوفية وأنها لا تفيد الوصول إلى مذهب وحدة الوجود ، وليست مقدمات له . كما بين تبديل الوجودية الملحدية لمعاني هذه المصطلحات ، بحيث جعلوها تتماشى مع مذهبهم . وقد أطال المصنف في هذه المسألة ، أيضاً ، وفعل

(١) انظر الممدرين السابقين ورقة ١٦/ب ، ص ٢١ وما بعدهما .

(٢) الممدرين السابقين ورقة ٣٥/أ ، ص ٢٧ وما بعدهما .

تلك الممطحات تفعيلا علميا ، يدل على تفوقه وعلو كعبه فى
(١)
التموف .

* ثم شرع فى بيان معنى التوحيد عند الصوفية المؤمنة
واستدل على ذلك التوحيد بأبيات شعر لشيخ الاسلام الهروى فى
منازل السائرين ، وهى قوله :

مَا وَحَّدَ الْوَاحِدَ مِنْ وَاحِدٍ إِذْ كُلُّ مَنْ وَحَّدَهُ جَاهِدَ

الى آخر هذه الابيات التى تتحدث عن التوحيد الموفى .
ثم بين تمسك القائلين بوحدة الوجود بتلك الابيات ،
وكيف يصرفون كلامه الى غير مراده ، ويحملونه على مذهب وحدة
(٢)
الوجود .

* ثم تناول المصنف معنى الكافر والزنديق بالشرح
(٣)
والتفصيل ، وبين الفارق بينهما وبين المرتد .

* وبعد ذلك شرع المصنف فى المسألة الاخيرة من مسائل
هذه الرسالة ، ألا وهى مسألة ايمان فرعون ، التى نصر عليها
ابن عربى فى كتاب "فصوص الحكم" . وقد أورد المصنف أدلة
ابن عربى على تلك الدعوى ، وأجاب عنها وأبطلها . كما تطوع
هو ببيان كفر فرعون ، وأنه مات على الكفر ، وإن ايمانه فى
حال البأس لم ينفعه ، وذلك بعدة أوجه ، وقد أطلال فى سوق
الآيات والنصوص التى تشهد على كفره وعدم قبول ايمانه .
(٤)

* ثم ختم الرسالة ببعض الكلمات والمبارات التى ذم
فيها ابن عربى وكتابه "فصوص الحكم" .

هذا ملخص فحوى هذه الرسالة ، ويمكن اجمال المسائل
الرئيسية فيها فى نقاط :

-
- (١) المصدرين السابقين ورقة ٣٨/ب ، ص ٣٠ وما بعدهما .
 - (٢) المصدرين السابقين ورقة ٣٦/أ ، ص ٣٦ وما بعدهما .
 - (٣) المصدرين السابقين ورقة ٣٧/ب ، ص ٣٨ .
 - (٤) المصدرين السابقين ورقة ٣٨/أ ، ص ٣٨ وما بعدهما الى
آخر الرسالة .

(١) المقدمة ، والتي اشتملت على ثبوت حقائق الاشياء فى الخارج .

(٢) مسألة وحدة الوجود عند الموقفية .

(٣) شرح بعض مطلحات الموقفية التى تمسك بها القائلون بوحدة الوجود ، كالوحدة ، والفناء ، والبقاء ، والجمع والتفرقة .

(٤) مسألة ايمان فرعون .

هذه هى المسائل الرئيسية التى أُوِّلَ الممنف عنايته اياها ، وماسواها فقد نوه بها ، واقتضب الكلام فيها .

وبهذا العرض السريع لمادة هذه الرسالة بان أن علاء الدين البخارى لم يتناول جميع منكرات الفصوص بالرد ، بل ولاعلى أغلبها أو أقل من ذلك . بل اكتفى بالرد على بعض المسائل . أهمها - والتى شغلت عدة صفحات من الرسالة - فكرة وحدة الوجود . وهو فى إبطاله لهذه الفكرة التى يَنْعَى بها على ابن عربى لم يأت حتى بنص واحد من الفصوص تشهد عليه بذلك ، بل اكتفى بعرض صورة هذا المذهب والرد عليه ، مع أن نمومه فى هذا المذهب تملأ الفصوص .

وتكلى هذه المسألة أهمية مسألة ايمان فرعون ، والتى شغلت صفحات عديدة من رد الممنف .

هاتان المسألتان هما اللتان أُوِّلَى الممنف اهتمامه اياهما بالرد والابطال من مسائل الفصوص ، وماعداها فقد أشار اليها إشارة سريعة وهى ديباجة الفصوص ، ودعوى ختم الولاية ، ودعوى صحة كل عبادة ، وألوهية كل معبود .

فمجموع المسائل التى تناولها الممنف بإلبطال خمسة

فقط .

(٦) برهان الدين البقاعي (٨٠٩ - ٨٨٥هـ) :^(١)

ابراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر ،
أبو الحسن برهان الدين ، الخرباوي ، البقاعي ، الشافعي ،
نزيل القاهرة ثم دمشق . الإمام الفقيه ، المحدث المفسر ،
الأديب ، المؤرخ . ولد بقرية خربة روجا من عمل البقاع ،
ونشأ بها ، ثم تحول إلى دمشق ، ثم فارقها ودخل بيت المقدس
ثم القاهرة . أخذ عن أساطين عصره كابن ناصر الدين ، وابن
حجر ، والتقي الحماني ، والشرف السبكي ، والعلاء القلقشندي
وغيرهم . وكانت وفاته بدمشق .

وممنغاته كثيرة ، منها : نظم الدرر في تناسب الآي
والسور ، الأمل الأصيل في تحريم النقل من التوراة والإنجيل ،
القول المألوف في الرد على منكر المعروف ، ديوان شعر سماه
"أشعار الواعي بأشعار البقاعي" ، الإطلاع على حجة الوداع ،
أشلاء الباز على ابن الخباز ، جواهر البحار في نظم سيرة
النبي المختار ، تحذير العباد من أهل المناد ببدعة الاتحاد
وغير ذلك .

* أما كتابه في الرد على كتاب "فصوص الحكم" فهو
"تنبيه الغبي بتكفير عمر بن الفارض وابن عربي" .^(٢)

ومنهج البقاعي في كتابه هذا هو إيراد نصوص كتاب
"فصوص الحكم" وأبيات تائية ابن الفارض ، دون التعليق
عليها غالباً ، وإذا ما علق عليها ، اكتفى بذكرها ، وكونها
خلاف ما جاء به الشرع . دون أن يتناولها بالابطال نقلاً وعقلاً .
ولعله أراد بوضعه الكتاب على هذا النحو ، مجرد إيقاف

(١) ترجمته في : الفوء اللامع ١٠١/١ - ١١٠ ، شذرات الذهب
٣٣٩/٧ ، هدية العارفين ٢١/١ .

(٢) انظر : شذرات الذهب ٣٤٠/٧ ، وقد طبع بعنوان : "مصرع
التمصوف" أو "تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي"
بتحقيق عبد الرحمن الوكيل .

القارىء وتنبئجه على المواضع المنكرة من كتاب "فصوص الحكم" و"تائية ابن الفارض" .

ثم ان البقاعى قد ملا كتابه هذا بذكر فتاوى العلماء وحكمهم فى ابن عربى وكلامه ، وقد أقرد المؤلف هذه الفتاوى فى آخر الرسالة ، لكنه قد يُدْخِلُ أثناء سَوِّقه نصوص ابن عربى وابن الفارض شيئا من فتاوى العلماء القاضية بكفرهما ، وضلالهما .

والبقاعى قد أورد فى كتابه هذا نصوص خمسة عشر فما من مجموع الفصوص السبع وعشرين ، انتقدها على ابن عربى . وهى فى آدم ، ونوح ، وإدريس ، وإسماعيل ، ويوسف ، وهود ، وشعيب ، وعيسى ، وسليمان ، وإيوب ، وإلياس ، ولقمان وهارون ، وموسى ، ومحمد ، عليهم الصلاة والسلام .

وقد أطلال البقاعى فى ذكر مقاطع كل فص من هذه الفصوص بل ربما أورد غالب عبارة الفص كما فعل فى فص نوح ، عليه السلام ، وفص هود عليه السلام .

ومنكرات محتوى هذه النصوص التى ساقها من تلك الفصوص تتمثل بدعوى وحدة الوجود ، وظهور الحق فى كل صورة ومظهر ، ووحدة الأديان ، وصحة عبادة الأوثان والأصنام ، وتخطئة الأنبياء فى دعوتهم وعلومهم ، وفوز وسعادة كل الخلاق ، واختلاف الوعيد ، وانقلاب المذاب عذوبة ، وسعة رحمة الله جميع خلقه حتى الكفار والمشركين ، وإيمان فرعون ، وغير ذلك . بيد أنه لم يتناول جميع منكرات ابن عربى فى فصوصه اذ قد أغفل الممنف ، على سبيل المثال ، دعوى ابن عربى ختم الولاية تلك المسألة التى أخذت حيزا كبيرا من فص شيث . فلم يسورد عنها أى نص ، وكذا دعوى بقاء واستمرار النبوة التى ذكرها ابن عربى فى فص عزير ، وغير ذلك .

(١)
(٧) ابراهيم الحلبي (... - ٩٥٦هـ) :

ابراهيم بن محمد بن ابراهيم ، العلامة ، الفاضل ، المعروف بالمولى ابراهيم الحلبي ، الحنفى . أصله من مدينة حلب نشأ بها وقرا هناك على علماء عصره ، ثم ارتحل الى مصر ، وقرا على علمائها فى الحديث والتفسير والاصول ، والفروع . ثم رحل الى بلاد الروم ، وسكن القسطنطينية ، وصار اماما فى بعض الجوامع ، ثم صار اماما وخطيبا بجامع السلطان محمد الفاتح بالقسطنطينية . قال عنه فى الشقائق النعمانية : "كان عالما بالعلوم العربية والتفسير ، والحديث ، وعلوم القراءات ، وكانت له اليد الطولى فى الفقه والاصول ، وكانت مسائل الاصول نصب عينيه " .

وقال صاحب شذرات الذهب : "كان سعدى جلبي مفتى الديار الرومية يعمل عليه فى مشكلات الفتاوى" . اهـ .
وكان الشيخ الحلبي كثير الحظ على ابن عربى وكثير الانتقاد له .

وقد ترك بعد وفاته عدة مؤلفات ، منها :
تفسيره الغبى فى تنزيه ابن العربى ، تلخيص فتح القدير تلخيص القاموس للفيروز آبادى ، درة الموحدين وردة الملحدين ، السهم والوقص لمستحل الرقص ، سلك النظام شرح جواهر الكلام فى العقائد ، شرح ألفية العراقي فى الحديث ، شرح الثانية للمقرئ فى التذكير ، غنية المصطفى شرح منية المصطفى ، القول التام عند ذكر ولادته عليه السلام ، ملتقى الابرار فى الفروع ، وغير ذلك من الكتب والرسائل .
وكتابه الذى ألفه فى الرد على فصوص الحكم هو

(١) ترجمته فى : الطبقات السنية ٢٥٦/١ ، الشقائق النعمانية ١١٠/٢ ، الكواكب السائرة ٧٧/٢ ، شذرات الذهب ٣٠٨/٨ كشف الظنون ١٢٦٤/٢ ، هدية العارفين ٢٧/١ .

"نعمة الذريعة فى نمرة الشريعة" ، ممن نسب اليه هذا الكتاب على أنه رد للفصوص ، حاجر خليفة فى كشف الظنون (١٢٦٤/٢) ، حيث جاء فيه : "..... فمنف الشيخ ابراهيم بن محمد الحلبي ، الخطيب بجامع السلطان محمد خان ،..... كتابا فى رده (أى رد الفصوص) ، سماه "نعمة الذريعة فى نمرة الشريعة" ، أمفاه المولى سَعْدِي المفتي ، والشيخ محمد ابن الياس ، المعروف بجَوِّي زاده " .

والبغدادى فى هدية المارقين (٢٧/١) ، حيث عدد أسماء كتبه ، فذكر منها كتاب "نعمة الذريعة فى نمرة الشريعة" ردا للفصوص .

* وهذا الكتاب منه نسخة خطية فى مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة تحت رقم (٧٧٥ مجاميع) حليم ٣٤٨٢٢ .

* ونسخة خطية فى دار الكتب المصرية ، تحت رقم (٨٧٢)

* ونسخة فى مكتبة طوبقبوسراى ، تحت رقم (٥٠٩٩) .

ولم يتيسر لى الوقوف على هذا الكتاب لاستعراض ما جاء فيه .

(٨) الملا علي القاري ، صاحب هذا الكتاب ، الذى أقوم بتحقيقه ، وسوف يأتى الكلام حول منهج المؤلف فيه فى الفصل الآتى .

هذا الذى تيسر لى الوقوف عليه من كتب الردود على كتاب "فصوص الحكم" ، وهناك كتب ورسائل أخرى ألغت فى الرد على ابن عربى ، أشار اليها بعض العلماء ، لكن أهملت ذكرها لأنه لم تنص عناوينها على أنها ردود على نصوص كتاب "فصوص الحكم" ، ولاالذين أشاروا اليها ذكروا ذلك . فَغَلَبَتْ أَنَّهَا مِنَ الْكُتُبِ وَالرِّسَالِ الَّتِي تَطَرَّقَتْ إِلَى فِكْرَتِهِ الْعَمَامَةِ وَمَذْهَبِهِ فِي وَحْدَةِ الوجود ، وأنكرت عليه ذلك ، دون أن تتناول نصوص كتاب

"الفصوص" بالنقد والابطال .

فمن هذه الكتب كتاب "الارتباط" لقطب الدين محمد بن أحمد القسطلاني المتوفى سنة (٦٨٦هـ) . فقد قال البقاعي في كتابه "تنبيه الغبر" (ص ١٥٣) : "قطب الدين ابن القسطلاني حذر الناس من تعديقه ، وبين في منقحاته فساد قاعدته ، وفضال طريقه في كتاب سماه "الارتباط" ذكر فيه جماعة من هؤلاء الانماط" .

وكتاب "كشف الظلمة عن هذه الامة" لمحمد بن علي بن عبد الله ، جمال الدين ، المعروف بابن نور الدين ، المتوفى سنة (٨٢٠هـ) ، وغيرهما من الكتب التي ألفت في هذا المجال .

-
- (١) ترجمته في : شذرات الذهب ٣٩٧/٥ ، حسن المحاضرة ٢٣٦/١ هدية العارفين ١٣٥/٢ .
 (٢) ترجمته في : الفوء اللامع ٢٢٣/٨ ، هدية العارفين ١٧٨/٢ ، الاعلام ٢٨٧/٦ .
 وقد نسب اليه هذا الكتاب في الرد على ابن عربي ، البريمي في تاريخه ، نقل ذلك على القاري في كتاب "فر المون" ص ١٥١ .

الفصل الثاني

دراسة كتاب رد الفصوص المسمى

بـ"مرتبة الوجود ومنزلة الشهود"

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : الباعث الى تأليفه والمعنى بالرد

المبحث الثاني : عرف محتوى الكتاب

المبحث الثالث : منفع المؤلف فى كتابه

المبحث الرابع : عملى فى التحقيق

الفصل الثانى

دراسة كتاب "رد القصوص"

تمهيد فى موقف على القارى من ابن عربى :

لقد اُتسم موقف الملا على القارى من ضلال الصوفية بوجه عام ، وابن عربى بوجه خاص ، بالكراهة والبغض لهم ، والتنفير منهم ، والحط عليهم ، واظهار ضلالهم وفسادهم ، والحض على التفريق عليهم ، بل وعلى قتل وحرق أصحاب العقائد الباطلة منهم ، كالوجودية والحلولية والاتحادية وغيرهم ، لان حكم هؤلاء حكم الزنادقة ، الذين لاينفع معهم الا سيف ملوك الاسلام . ولان خطر ضلالهم وفسادهم اشد على الاسلام والمسلمين من خطر اليهود والنصارى والكفرة والمشركين ، ذلك ان ضلال وفساد كلام هؤلاء يظهر لكل مسلم ، لكون مناوأتهم للمسلمين وطعنهم فى دين الاسلام واعراضهم عنه ، يكفى كدليل للمسلمين على كفرهم وكرههم للاسلام والمسلمين ، فهذا يعرض عامة المسلمين عنهم ، ولاينخدعون بكلامهم ، بخلاف ضلال الصوفية ، فانهم لدعواهم الاسلام وانحسابهم اليه ، واظهارهم الزهد والورع والتقشف ، وتزييمهم بزي المالحين والاولياء ، ادى الى الخداع كثير من عوام المسلمين بهم ، والتاثر بافكارهم ومذاهبهم الباطلة ، دون علم ودراية وتحقق . ولم يدروا ان هؤلاء الصوفية وامثالهم زنادقة ضلال ، يكيّدون للاسلام ، كييد الباطنية ، التى مجزت عن الوقوف امام الاسلام فى ميادين الحرب والقتال ، فالتجأت فى محاربة الاسلام ، بعد ان دخلوا فى صفوف المسلمين واظهروا التدين به ، الى أسلوب الكيد والاحتيال ، بإفساد مادة الاسلام ونموه . وذلك بالتأويلات الباطنية ، التى بها أفرغوا القصوص الشرعية من مدلولاتها ومحتواها ، فأهلكوا بذلك أعمارا من الناس . لكن حفظ الله

دينه وأعلى كئنته ، بأن وَفَّق علماء الاسلام الى كشف هذه الحيل والباطيل ، التي يريد منها هؤلاء الزنادقة ابطال الدين . بأن أظهر في كل عمر من العصور مَنْ يهتك أسرارهم ، ويضعهم على رؤوس الاشهاد .

والامام علي القاري هو واحد من أولئك العلماء الذين لم يفتروا بزخارف كلام هؤلاء الزنادقة المتصوفة ، ولا التفتوا الى اباطيلهم المروجة على طبق التصوف والزهد والولاية والكشف ، بل تفتن الى خطرهم ، وفساد مذاهبهم ، فانبرى للرد عليهم ، وسعى في ففاحتهم .

وقد أشار الملا علي القاري في عدة مواضع من كتبه الى ابن عربي واتباعه الوجوديين ، وانكر عليهم ، ورماهم بالفلال والفساد وسوء الاعتقاد . ورايه هذا في ابن عربي هو الذي استقر عليه في آخر الامر الى وفاته ، لانه كان ، اول الامر ، من مُحَسِّنِي الظن به ، الى ان وقف على حقيقة مذهبه ، فرجع عنه . والذي يدل على أنه كان من محسنِي الظن به ، قوله في شرح الفقه الاكبر ، بعد ان ذكر تفضيل المسلمين ، بالاجماع ، الانبياء على الاولياء : "واما ما حُكِيَ عن ابن العربي من خلاف ذلك ، فحسن الظن به أنه من المفتريات عليه المنسوبة اليه" ^(١) .

اما المواضع التي انكر فيها علي القاري على المتحملة الوجودية بشكل عام ، فمنها قوله في شرح الفقه الاكبر (ص ٨٣) عند شرحه لقول أبي حنيفة : ولا يكون بينه (أي بين الله) وبين خلقه مسافة : "أي لا في غاية من القرب ، ولا في نهاية من البُعد ، ولا يوم بالاتصال ولا بنعت الانفصال ، ولا بالحلول والاتحاد ، كما يقوله الوجودية المائلون الى الاتحاد" .

(١) شرح الفقه الاكبر ص ١٢٢ .

ومنحا قوله فى شرح منظومة بدء الامالى (ص ١٩) : "واما التوحيد المرف الذى يقول به الوجودية والحلولية والاتحادية من أن الحق هو الوجود المطلق ، فشر من كفر الثنوية " .

ومنها قوله فى شرح عين العلم (٤٥/١) ، عند حديثه عن بعض العلوم الفارة المحرمة : "ومنها الشَطَحِيَّات ، وهى الدعاوى الطويلة العريضة فى العشق مع الله والومال المُفْنِي عن الاعمال الظاهرة ، حتى ينتهى قوم الى دعوى الالحاد من العينية والحلول وغيرها من انواع الالحاد " .

ومنها قوله فى شرح الشفا (٤٨٣/٤) عند شرحه لبعض صور الكفر : "سَنَ امتقد أن الله جسم ، أو المسيح ، أو بعضُ مَنْ يلقاه فى الطريق ،..... فليس بعارف به ، أى بوجوده سبحانه وتعالى ، وهو كافر ، حيث لم يفرق بين وجود واجب الوجود ، وبين وجود الحادث ، فى مقام الشهود ، ومن هنا كَفَرَّ أرباب الحلول والاتحاد والوجودية من أهل الالحاد ، الذين غرر فسادهم على العباد أكثر من مائر أهل الكفر والعداد .

وقال فى الكتاب المذكور (٤٩٨/٤) . عند تعداد صور الكفر (١) " (ومنهم) أمحاب الحلول من النمارى والباطنية والوجودية والضميرية " .

وقال فى الكتاب المذكور (٥٠١/٤) عند شرحه لقول صاحب "الشفا" : "أو حلوه فى بعض الأشخاص كقول بعض المتموفة " ، فَشَرَحَهُ على القاري ، بقوله : "أى المتشبهة بالموفية من الحلولية والوجودية والاتحادية كابن سبعين ، والمفيلق التلمسانى ، والشمس التبريزى ، زعموا أن المالك اذا أمعن فى سلوكه ، وخاض فى لُجَّة وموله واستغرق فى بحر حضوره فربما حل فيه ، سبحانه وتعالى ، كالنار فى الفحم ، فيرتفع الامر

كثيرا من الناس يعظمونهم ، ويمسعون كلامهم ، ويطالبون كتبهم ، ويتبعون مرامهم ، ويسمون رئيسهم بالشيخ الاكبر

ثم قال فى (ص ٥٠٠) عند شرحه لمبارة "الشا" فى تكفيره لمن قال بقديم شىء مع الله ، وهم الالهيون من الفلاسفة ، فشرح على القارى المراد بالالهيين من الفلاسفة بقوله : "القائلين بالوجود المطلق ، وكذا اتباعهم الوجودية الملحدة ، طائفة ابن عربى" .

ثم قال فى (ص ٥٠٣) من الكتاب المذكور ، بعد أن ساق كلام ابن تيمية فى بيان حقيقة الاسماعيلية ، وانهم قرامطة باطنية : "كانه اشار الى طائفة ابن عربى" .

ثم قال فى (ص ٥٠٨) من الكتاب المذكور ، عند شرحه لمبارة الشفا فى كفر مَنْ جَوَّزَ اكتساب النبوة ، كبعض الفلاسفة وغلاة المتصوفة ، فشرح على القارى "غلاة المتصوفة" بقوله : "اى الجهلاء ، واجهلهم ابن عربى ، حيث جعل نفسه خاتم الاولياء ، وزعم أنه كان يستغنى عنه خاتم الانبياء" .

ثم قال فى (ص ٥٠٩) ، عند شرحه لكلام صاحب "الشا" فى تكفير كل مَنْ دافع نص الكتاب : "اى حمَّله على خلاف ماورد به من المعنى القويم ، كحمل ابن عربى قوله تعالى فى قوم نوح {مما خطيئاتهم أغرقوا فادخلوا نارا} على ما حاصله أغرقوا فى بحر المحبة ، فأدخلوا نارها ، ووجدوا الله دون غيره أنصارهم"

وقال فى رسالة "فتح الاسماع" (ص ١١٦) ، عند حديثه عن مرتبة الفناء الموفى : "ومن هنا غلط الوجودية من ابن عربى واتباعه من جعله الصوفية ، حيث أخطوا عن جادة توحيد طريقة اليهودية ، ولم يفرقوا بين السمعية والعينية" .

وقال فى شرحه على عين العلم (٤٥٩/١) عند عرضه للعلوم

والكتب المحرم تعاطيها : "ومنها قراءة كتاب قموم الحكم
المخالف للنموس ، فانه مشتمل على أنواع من الكعريات
المريحة ، التي ليس لها تأويلات صحيحة ، وقد قال ابن المُقَرِّي
في الارشاد : ان طائفة ابن العربي شر من اليهود والنصارى".
وقال في (٣٦٣/٢) من الكتاب المذكور ، عذد حديثه عن
الحديث القدسي : "كنت سمعه الذي يسمع به ، وبمره الذي
يبمر به" : "قد كَحَزَّبَ النصارى فيه إلى قاصرين مالوا إلى
التشبيه الظاهر ، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة
إلى الاتحاد ، وقالوا بالحلول ، حتى قال بعضهم : أنا الحق
وفل النصارى في عيسى وقالوا : هو الإله . وقال آخرون تَدَرَّعَ
الناسوتُ بباللاهوت . وقال آخرون اتحد به ، كما تقول
الوجودية ، وهم طائفة ابن عربي ، بالمعية " .

وهكذا نجد الملا علي القاري قد حظ على ابن عربي ، كما
جاء في تلك النصوص ، وفي غيرها كثير ، ونص على جهله وغلاله
وضلال اتباعه ، ولم ينخدع بتلك الحالة العظيمة التي نُسِجَتْ
حوليه . وظل على منهجه هذا ، ولم يُغَيِّرْ رأيه فيه ، حتى
وفاته . يدل على هذا ، ذانك الخمان الاخيران ، اللذان
أوردتهما عن كتابه "شرح عين العلم" الذي فرغ من تأليفه في
شهر رجب سنة (١٠١٤هـ) ، أي قبل وفاته بقراءة شهرين .
ولا يعقل أن يكون قد غير رأيه فيه خلال هذين الشهرين ، وهو
الذي قد حكم على غلاله وكفره عن علم ويقين ، ومنذ الخصائيف
التي أورد فيها الشواهد الكثيرة الدالة على ذلك . فالقول
برجوعه يحتاج إلى دليل وبرهان ، لانه خلاف الأصل والواقع .

وقد بَدَى وتجلَى كرهُ الملا علي القاري لابن عربي وفكره
ومذهبه ، في تأليفه هذا الكتاب الذي أراد به هتك أرار
ابن عربي وقضيحته ، واشعار كفره وزندقته ، تنبيها لعوام
المسلمين وخوادمهم من أن ينخدعوا بهذا الرجل ومذهبه .

وقد صار الممنف بسبب هذا التمثيل غرضاً لسهام بعض صوفية عمره ، وهدفاً لنبالهم ، اذ حَنَقُوا عليه وشَهَرُوا به ، بل ان بعضهم ثمره بالتوبة الى الله من هذا الكلام فى ابن عربى .

قال الممنف فى رسالة "ثم العوارض" عند كلامه فى بعض مَنْ تكلم وشَهَرَ به : ".... ما ذاك الا لكونه باركاً على الفموس وتاركاً للنموس ، حيث قال تعالى : {ياأيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة ، فتمبحوا على ما فعلتم نادمين} ، وقال عز وجل : {ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة والله يعلم وانتم لاتعلمون} ، وقد ورد : "كفى بالمرء اثماً ان يحدث بكل ما سمع" ، لاسيما اذا كان الناقل للكلام ممن اشتهر بجمع الحطام واكل الحرام ،.....، وكان الباعث لهم على افتراءهم واجترائهم فى نسبة ما لا يليق إلى أنى طعنت فى بعض كلمات شيخهم ابن عربى الذى هو كفر ظاهر عند العالم الغبى" .

وقال فى نفس الرسالة فى موضع آخر : "وقع لى مع بعض الجمال من قضاة الاروام لَمَّا سمع أنى طعنت فى كلام ابن عربى ، وهو معتقد طريقة الغبى ، قال لى : تُبِّ إلى الله فقلت : أتوب الى الله عن جميع ما كره الله " .

المبحث الأولالباعث الى تأليف الكتاب
ومن المعنى بالرد؟المطلب الأول : الباعث الى تأليفه

ذكر الملا علي القاري الباعث الذي حدى به الى تأليف هذا الكتاب فى مقدمته ، اذ جاء فيها قوله : ".... ورد سؤال من صاحب حال مضمونه انه قال بعض جملة المتصوفة للمريد عند تلقيه كلمة التوحيد : اعتقد أن جميع الاشياء باعتبار باطنها متحد مع الله تعالى ، وباعتبار ظاهرها مغاير له وسواه . فقلت : هذا كلام ظاهر الفساد مائل الى وحدة الوجود أو الاتحاد ، كما هو مذهب أهل اللاحاد . فالتمس منى بعض الاخوان أن أوفح هذا الامر وفق الامكان " .

فهو فى هذا النص أشار الى أن الباعث له الى هذا التأليف سؤال بعض الاخوان - أو التلامذة - أن يوضح المراد من العبارة التى نقلها أحد الاشخاص عن بعض الموفية الذين يلقنون مريديهم تلك العبارة الدالة على مذهب وحدة الوجود أو الاتحاد .

فهو فى هذا النص يثبت انه لم يَنْبَرِ للرد على ابن عربى فى قومه ابتداء ، لكن بسبب سؤال اخوانه وتلامذته وقد أكد هذا الامر مرة أخرى ، بعد الفراغ من الردود جميعها ، وذلك عندما ذكر انكار الامام أحمد على الحارث المَحَاسِنِي تأليفه الرعاية ، التى حكى فيها مذاهب المبتدعة ، وفى المقابل تأليف الاصمام أحمد مصنف فى الرد على الجهمية . وذكره الفاروق بين تمنيف الاصمام أحمد وتمنيف الحارث

المحاسبى ، بأن تصنيف الامام أحمد كان جوابا عن واقعة حال محتاجة الى جواب - فقال على القارى : "كما وقعت لنا فى هذا الكتاب" .

هذا هو الباعث الذى دفع المؤلف الى وضع هذا الكتاب الذى كان الاصل فى وضعه بيان فساد تلك العبارة التى لقَّنها ذلك الشيخ لبعض مريديه ، الدالة على وحدة الوجود أو الاتحاد . فكان هذا سببا لتناول المصنف كتاب "فصوص الحكم" بشارد والإبطال ، والخط على مؤلفه ، لانه سبب رواج تلك العبارات المنكرات، وهو شيخهم الاكبر الذى يستقون منه هذه العلوم الباطلة .

وهنا لابد من الاشارة الى جزئية هامة ، لها صلة بما تقدم ، وهو أن الباعث الى تأليف ذلك الكتاب وان كان بسبب سؤال ورد على المصنف ، فاقضى الجواب وضعه وتأليفه ، الا أن الرد على المتموفة الوجودية كان يمليه واقع الحال فى ذلك العصر ، الذى انتشر فيه مذهب وحدة الوجود فى اغلب الاقطار الاسلامية ، واستحوذ على كثير من الموفية ، فكان الواجب الدينى يُملي على العلماء الرد على هذا المذهب وابطاله ، اخمادا لنار الفتنة والشرور أن تتزايد ، وتتفاقم .

والذى يدل على انتشار هذا المذهب فى كثير من الاقطار الاسلامية ، ابيان ذلك العصر ، تلك الردود التى وضعها بعض اعيان ذلك العصر ، فى مختلف الاقطار الاسلامية ، ردا على هذا المذهب .

* ففي تركيا (استانبول) وضع الامام ابراهيم الحلبي المتوفى سنة (٩٥٦هـ) - والمار ذكره ضمن الذين ردوا على كتاب "فصوص الحكم" - ممنقلا فى الرد على هذا المذهب ، والرد على مؤسسه ، وهو ابن عربى .

* وفي ممر وضع العلامة عمر بن محمد بن أبي بكر
المصري ، الشهير بالفارسي ، والمتوفى سنة (١٠١٨هـ)
رسالة في الرد على زنادقة المتصوفة ، القائلين بالحلل
والاتحاد ووحدّة الوجود ، سماها "السيوف المُرَهَفَة في الرد
على زنادقة المتصوفة" . والذي ذكر فيه تحذير العلماء من
نصوص كتاب "فصوص الحكم" .^(٢)

* وفي الشام ذكر الامام مَرْعِي بن يوسف الكرمي ،
المقدسي ، الحنبلي ، والمتوفى سنة (١٠٣٣هـ) ، في كتابه
"أقاويل الثقات" بعض لال الصوفية الداهيين الى القول
بوحدة الوجود ، وانكر مقالاتهم ، وناظر بعضهم فمما جاء فيه
قوله : "وَمِنَ الْعَجَبِ أَنِّي اجْتَمَعْتُ بِأَكْبَرِ مُحَقِّقِي بَعْضِ الْمُتَصَوِّفَةِ
فَحَمَلْتُ الْمَذَاكِرَ ، فَطَعَنْ فِي الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ ، وَالْأَشَاعِرَةِ
وَقَالَ : إِنَّهُمْ يُحَرِّفُونَ مَعَانِيَ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَيُخْرِجُونَ كَلَامَ
اللَّهِ عَنْ مَرَادِ اللَّهِ ، بِحَسَبِ عَقُولِهِمْ ، فَقُلْتُ لَهُ : وَكَيْفَ تَقْرَأُ
قَوْلَهُ تَعَالَى : { مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ } إِلَى
قَوْلِهِ : { إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ } ، فَقَالَ : هِيَ مَعِيَّةٌ ذَاتٌ ، لَامِعِيَّةٌ عِلْمٌ
كَمَا يَقُولُونَ ، وَيَدُلُّ لَذَلِكَ قَوْلَهُ تَعَالَى : { وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ
مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تَبْصُرُونَ } ، فَلَوْ كَانَتْ مَعِيَّةٌ عِلْمٌ ، لَمَا صَحَّ أَنْ يَقُولَ
وَلَكِنْ لَا تَبْصُرُونَ ، لِأَنَّ الْعِلْمَ لَا يَبْصُرُ ، وَأَمَّا تَبْصُرُ الذَّوَاتِ .
فَتَعَجَّبْتُ مِنْ مَقَالَتِهِ وَحَمِيمِهِ عَلَيْهَا ، وَغَفَلْتُهُ عَنْ كَلَامِ الْأَثْمَةِ
الْمُحَقِّقِينَ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُفَسِّرِينَ ، فَسَأَلَ اللَّهُ تَعَالَى
الْعَافِيَةَ وَالسَّلَامَةَ فِي الدِّينِ" .^(٤)

وقوله في موقع آخر : "لقد مرّح كثير من المتصوفة : أن

-
- (١) انظر ترجمته في : خلاصة الاثر ٢٢١/٣ ، هدية العارفين
٧٩٦/١ .
(٢) انظر : السيوف المُرَهَفَة ورقة ٧/ب .
(٣) ترجمته في : خلاصة الاثر ٣٥٨/٤ ، النعت الاكمل ص ١٨٩ ،
هدية العارفين ٤٢٦/٢ .
(٤) أقاويل الثقات ص ١٠١ .

البارى ، سبحانه وتعالى ، هو عين مظهر وما يطن من الوجود وأنه تعالى هو العالم بأسره . وقد شافهني بعض مشايخهم المتعمقين بذلك ، فقلت له : ومن أين دليل هذا ؟ فقال : من قوله سبحانه : {هو الاول والآخر والظاهر والباطن} ، فإذا كان هو يقول : هو الظاهر والباطن ، أتقول أنت : لا ؟ فعجبت من مقالته ، ومن تحسين الشيطان لعقول هؤلاء الخرافات والحالات . فقرأ في المجلس قارئاً عَشْرَ قرآن ، وهو : {لله مافى السموات ومافى الأرض} الآية ، فقلت له : أيها الشيخ ، هذه الآية ترد ما قلت ، حيث جعل لله مافيهما ، فهو سبحانه غيرهما ، لا عينهما ، فقال على الفور : لَّه مافى السموات ومافى الأرض ، بفتح لام "لله" ، فعجبت من هذه الفلسفة والزندقة ، والسفسطة المحققة " (١) .

ثم شرع فى الرد على باطلهم وزندقتهم هذه ، وتوجيه الآيات التى استدلوا بها توجيهها صحيحاً .

* وفى الهند وضع الامام أحمد بن عبد الاحد بن زين العابدين ، الفاروقى السُّفَرَنْدِي ، الملقب بمجدد الالف الثانى والمتوفى سنة (١٠٣٤هـ) عدة مكتوبات ورسائل فى ابطال مذهب وحدة الوجود ، والذي كان محتشياً فى الهند فى عصره .

قال عنه فى أبجد العلوم : "ومن افاداته أنه أوضح الفرق بين وحدة الوجود وبين وحدة الشهود ، ، ، ، ، ، فسد بذلك طريق الاتحاد على كثير ممن كان يتستر بزي الصوفية " . (٣)

* وفى الحجاز وضع الامام علي القاري ، ممنهه هذا فى

(١) أقاويل الثقات ص ١٠٨ .
 (٢) ترجمته فى : أبجد العلوم ٢٢٥/٣ ، هدية العارفين ١٥٦/١ .
 (٣) أبجد العلوم ٢٢٧/٣ ، وانظر مقتطفات من كلام السهرندى حول ابن عربى ومذهب وحدة الوجود فى كتاب "الامام السهرندى حياته وأعماله" ص ٢٥٦ وما بعدها .

ابطال هذا المذهب ، والذي كان له اتباع ومؤيدين في تلك البلاد .

فلولا انتشار هذا المذهب في أوساط المتصوفة . واعتناقهم له ، لما وُضِعَتْ هذه الممنعات ، ولما احتيج إلى ابطاله والرد عليه . لكن لما كان لهذا المذهب من التأثير العلمي الشامل ، بعد عصر ابن عربي ، حتى يمكن أن يقال أن تسعة وتسعين في المائة من الموفية والفلاسفة ، والشعراء - تهيبا واجلالا للنظرية ، أو لقائلها - أيدها واعتنقوها ،^(١) كان الواجب الديني يملئ على العلماء أن يؤلفوا فده ويردوا عليه .

(١) الامام السرهندي حياته وأعماله ص ٢٤٢ .

المطلب الثاني : من المقمود بالرد ؟

ان رد الملا علي القاري في كتابه هذا ، وان كان ضد كتاب "فصوص الحكم" ، وضد مؤلفه ابن عربي الا أنه ليس ردا مباشرا عليه ، ذلك أن الذي عناه بالرد هو الشيخ المكي صاحب كتاب "الجانب الغربي في حل مشكلات محيي الدين ابن عربي" ، المشار اليه فيما مضى ، والذي ذكر أربعة وعشرين اعتراضا ، من الاعتراضات التي أوردها بعض علماء الرسوم ، كما يسميهم الشيخ المكي ، على ابن عربي ، بعضها يتعلق بوحدة الوجود ، وبعضها لايتعلق به ، ثم أجاب عنها . فلما وقف الملا علي القاري على هذا الكتاب ، رد عليه وأبطل أجوبته فوقع كتابه في سورة الرد على كتاب "فصوص الحكم" ، وان كان الرد في الظاهر على كتاب "الجانب الغربي" للشيخ المكي . فعلي القاري ما قصد كتاب "فصوص الحكم" مباشرة ، ولارجع الى نمومه عندما رد عليه ، كما سيأتى التدليل عليه بل قصد الرد على الشيخ المكي الذي أجاب عن بعض الاعتراضات الواردة على كلام ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" . لكن وقع رده على نموم الفصوص تبعا وضمنا . وقد أورد علي القاري جميع الاعتراضات التي ساقها الشيخ المكي ، بنفس الترتيب ، لكنه جعل أرقامها متسلسلة من واحد الى أربعة وعشرين ، بخلاف ما هو عند الشيخ المكي ، حيث جعل أرقام الاعتراضات التي لا تتعلق بوحدة الوجود من واحد الى ثمانية ، والتي تتعلق به من واحد الى ستة عشر . كما جعل بجانب كل اعتراض جوابه والرد عليه ، بخلاف ما هو عند الشيخ المكي ، حيث جعل الاعتراضات في باب ، والأجوبة في باب آخر مستقل عنه .

والممنق قد أورد بجانب كل اعتراض بعض أجوبة الشيخ
المكي لأكلها ، ثم ردها وأبطلها ، كما سيأتى توضيحه .
كما أنه أورد من خاتمة كتاب "الجانب الغربى" والتي
ختمها الشيخ المكي بذكر بعض مناقب ابن عربى ، بعض ما قاله
وأورده من تلك المناقب والفضائل ورد عليها .

فخلاصة الكلام أن علي القارى قصد من وضعه هذا الكتاب
الرد على الشيخ المكي ، المتضمن تبعا الرد على ابن عربى فى
كتابه "فصوص الحكيم" . وقد أشار الممنق الى هذا الامر فى
(ص ١٨٠) من الكتاب ، حيث قال : "فإن بعضا من الطائفة
الوجودية ذكر الاعترافات الواردة على الكلمات الردية
المنسوبة الى ابن عربى واتباعه الدنية ، ونسب انكارها الى
العلماء القشيرية ، والمشايع القشيرية ، ثم أجاب عنها
بأجوبة واهية غير مرضية ، فهاأنا أوردها مع أجوبتها على
وجه يظهر بطلانها وحقيقتها" .

وهو فى هذا النص وان لم يصرح باسم الشيخ المكي الا
أنه نص على اسمه فيما بعد ، فى نهاية الاعترافات ، حيث قال
"وأما قول المؤول ، المشهور بالشيخ المكي ، من أنه مدة
سبع وثلاثين سنة خدم كلام ابن عربى ، فدل على أنه جاهل غبي
حيث ضيع عمره وأبطل أمره فيما لاينفعه بل يفخره" .

وعلى القارى قد لقب الشيخ المكي هذا ، بالمؤول ،
وهذا أمر ملحوظ فى جميع الاعترافات ، لكونه سعى الى تبرئة
شيخه ابن عربى بتأويل وتوجيه كلامه الى مايتفق ومذهب أهل
السنة والجماعة .

المبحث الثانىعرض محتوى الكتاب

يمكن تقسيم كتاب "مرتبة الوجود ومنزلة الشهود" ، الى
ثلاثة أقسام ، حسبما يقتضيه وضع الكتاب وترتيبه . الاول :
المقدمة ، والثانى : الاعتراضات على فصوص الحكم ، الثالث :
الخاتمة . واليك تفصيل هذه الأقسام الثلاثة .

المقدمة :

وهى مقدمة طويلة ، أخذت ثلث حجم الكتاب ، تقريبا ،
وقد اشتملت على خلاصة وزبدة معظم المسائل العقائدية ،
التي ينبغى للمكلف أن يعتقددها ، حتى يمح اعتقاده فى الله
جل وعلا ، مشيرا فمنها الى فساد عقيدة وحدة الوجود ، وفلال
ابن عربى ، وبعض من اقوال العلماء التى فللوا فيها ابن
عربى وكفروه . وهو حينما يسوق هذه المسائل العقائدية لم
يتوخ السترتيب الذى عليه كتب العقائد ، بل أوردها بحسب
ماسنح به خاطر ، يظهر ذلك جليا لمن طالع هذه المقدمة ،
اذ المسائل غير مترابطة ، وفيها تكرار ، وتداخل بعض الأحيان .
هذا فيما يتعلق بهذه المقدمة بشكل اجمالى ، أما تفصيل
ما جاء فيها ، فيمكن تعداده فى نقاط وهى :

* استهل المصنف كتابه بديباجة تتفق وروح موضوع
الكتاب الذى من أجله وضعه وأنشأه ، جريا على عادة العلماء
غالبيا ، فى ديباجة كتبهم ، وذلك بقوله : "الحمد لله الذى
أوحى الاشياء شرها وخيرها ، وهو فى عين اهل الحق يكون
غيرها ... " .

* ثم بين الممنف ، بعد ذلك ، الداعى الذى دفعه الى وضع هذا التأليف ، وقد تقدم ذكره .

* ثم أعقب ذلك بذكر حدوث ماسوى الله تعالى ، وإن الله كان ولم يكن معه شيء . وإن هذا من عقيدة أهل السنة بالاجماع ، خلافا لبعض الفلاسفة والكماء . وقد ذكر هذه المسألة لان القول بوحدة الوجود ، أو القول بأن مظاهر العالم متحدة مع الله ، جل ثناؤه ، مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ، اذ يلزم منها قدم الاشياء .^(١)

* وبعد ذلك نوه بأن الحق جل وعلا ليس محلا للحوادث وأنه من الامور المقررة فى العقائد .^(٢)

* ثم أشار اشارة سريعة الى المقصود من كلمة التوحيد وأن المقصود منه تحقيق العبودية لله تعالى .^(٣)

* ثم تطرق ، بعد ذلك ، الى الرد على السوفسطائية النافين ثبوت الحقائق ، وقال ان مذهب أهل الحق هو ثبوتها واستدل على ثبوتها من نفيها . والحق الطائفة الوجودية بالسوفسطائية .^(٤)

* ثم عاد الى ذكر حدوث ماسوى الله تعالى ذاتا وصفة واقحم فبناها القول فى صفات الله تعالى أنها لاعين الذات ولاغيرها . وأشار الى الممتزلة الذين ذهبوا الى نفي الصفات احترازاً من تعدد القدماء .^(٥)

* ثم شرع فى بيان معنى التوحيد ، وبين أن المراد به تنزيله الحق جل وعلا عن مشابحة المخلوقات ، وذكر قول على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، فى التوحيد لما سئل عنه ، وكذا أورد قول الجنيد ، رحمه الله ، فيه . وبين ، ايضاً ، بعض

(١) انظر ص ٤ ومابعدها من الكتاب .

(٢) انظر ص ٦ من الكتاب .

(٣) انظر ص ٧ .

(٤) انظر ص ٧ .

(٥) انظر ص ١٠ ومابعدها .

مور التوحيد ، عند بعض الموفية ، كقول بعضهم : "التوحيد
(١)
اسقاط الاضافات" .

* ثم بين ، بعد ذلك ، أن معرفة الله تعالى واجبة
على جميع المكلفين ، عند أهل الاسلام ، وبين اختلاف المذاهب
الاسلامية فى طريق هذه المعرفة ، فذكر طريق الموفية وطريق
(٢)
المتكلمين ، وغير ذلك .

* ثم نوه بأن معرفة حقيقة الحق وكنهه والاحاطة به
(٣)
لا يمكن أن تقع لأحد ، ولو كان نبيا مرسلا أو ملكا مقربا .

* ثم بين الفرق بين الواحد والاحد ، وأن الاحدية
(٤)
تخالف ماعليه الوجودية من العينية .

* ثم تكلم عن مقام الجمع والتفرقة ، وأن المواب
والكمال بالجمع بينهما ، وبين ضمنها فساد فهم الوجودية
(٥)
لغذين المقامين .

* بعد ذلك نقل طرفا من أحوال ابن عربى عن علاء
الدولة السمنانى ، الذى قبحه وقبح مذهبه ، والذى بين أيضا
(٦)

كيف ترقى ابن عربى من مقام الاتحاد الى مقام وحدة الوجود .
وهنا أقحم الممنف - استطرادا - ذكر الحلاج ، وقارن بين
(٧)
كلامه وكلام فرعون .

* ثم بين الممنف الملة بين الوجودية والمجسمة ، بعد
أن أورد كلام الرازى بأن المجسم ماعبد الله قط ، لأنه يعبد
(٨)
ماتموره فى وهمه من الصورة .

(١) انظر ص ١٢ وما بعدها .

(٢) انظر ص ١٤ .

(٣) ص ١٦ .

(٤) ص ١٩ .

(٥) ص ٢٣ .

(٦) ص ٢٩ .

(٧) ص ٣٣ .

(٨) ص ٣٤ .

- * ثم أشار الى مسألة الجهة فى حق الله ، جل وعلا .
 اشارة سريعة ، وأورد كلام الامام أبى حنيفة فيها ^(١) .
- * بعد ذلك بين الفرق بين الوجودية المؤمنة
 والوجودية الملحدة . وبين خلالها أن الله منزّه عن أن يكون
 كلا أو كلياً ^(٢) .
- * ثم تكلم عن مسألة ثبوت الماهية للحق ، والمراد
 منها ^(٣) .
- * ثم تكلم عن مسألة صفات الحق جل وعلا ، وأنه لا يقال
 انها تحل ذاته ، أو تحل ذاته صفاته ، أو انها معه أو فيه ^(٤)
- * وبعدها ذكر وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة
 والتحاكم اليهما عند الاختلاف ، وبين خلالها انحراف كثير من
 المتكلمين والموفية عن دلالات النصوص الشرعية ، حيث يذهب
 الاولون الى تأويل النصوص الشرعية لتتفق مع قوانينهم
 العقلية ، بينما يذهب الآخرون الى تطويعها لمواجيدهم ^(٥)
 الذوقية والكشفية .
- * ثم تطرق الى بيان فضل السلف على الخلف ، وأن
 طريقتهم أسلم وأحكم ^(٦) .
- * ثم ذكر أول ما يؤمر به العبد المكلف ، وهو التوحيد
 وبين معنى التوحيد ، وأنه إما فى الذات ، أو فى الصفات ،
 أو فى الأفعال . وبين طريقة الجهم بن صفوان فى التوحيد
 وأنه أدخل نفى الصفات فى معنى توحيد الذات وبين أن نفى
 الصفات أدى الى شذاعات كثيرة منها القول بوحدة الوجود ،
 ثم أخذ يعدد ما يلزم من القول بوحدة الوجود من الفلالات

(١) ص ٣٥ .

(٢) ص ٣٧ .

(٣) ص ٣٩ .

(٤) ص ٤١ .

(٥) ص ٤٢ وما بعدها .

(٦) ص ٤٧ .

(١)
والمنكرات .

* ثم شرع فى نقل كلام وفتوى بعض من فلى ابن عربى وكفره كشراف الدين بن المقرى ، وشمس الدين الجزرى ، والعز ابن عبد السلام .^(٢)

* ثم ذكر عقب ذلك كلام صاحب القاموس وثنائه على ابن عربى ونصرته وتأييده له ، والذى برر كلامه أنه من قبيل الأسرار والمعارف التى لاتفشى ، والتى استدل عليها بكلام أبى هريرة رضى الله عنه : "حفظت من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم وعائين من العلم ،....." الى آخره . فناقشه المصنف ورد عليه وأبطل كلامه .^(٣)

* وشرع بعد ذلك فى بيان فساد مذهب الحلولية والاتحادية وأنه شر من مذهب المجوس والثنوية والنمارى .^(٤)

* وبعدها بين بطلان تمسك الوجودية بكلام الأولياء ،^(٥) كتتمسكهم بأبيات شعر فى التوحيد لماحب منازل السائرين .

* ثم تطرق بعدها الى مسألة التفريق بين واجب الوجود وممكنه وأن اثبات هذين الموجودين يقتضيه ضرورة العقل ، ثم بين أوجه الاتفاق والافتراق بين واجب الوجود وممكنه وعن القدر المشترك بين صفات هذين الموجودين . وأشار خلالها الى بيان معنى المشترك اللفظى .^(٦)

* ثم ذكر الطريق الصحيح لاثبات صفات الحق ، جل وعلا ، وأنه ينبغى التعبير عن الحق بالالفاظ الشرعية النبوية . وأن طريق اثبات الصفات عند أهل الحق هو الاتيان بالنفى المجمل والاثبات المفمل ، بخلاف ما عليه المتكلمون والذين

-
- (١) ص ٥٠ وما بعدها .
(٢) ص ٥٦ وما بعدها .
(٣) ص ٦٥ .
(٤) ص ٧١ .
(٥) ص ٧٣ .
(٦) ص ٨٢ وما بعدها .

(١) عكسوا القفية ، فجاءوا بالاثبات المجمل والنفي المفمل .
 * ثم تناول صفة كلام الله جل وعلا ، ونوه برأى المعتزلة على سبيل المناقشة لهم ، وأن مذهبهم فيها يفضى الى أن يكون الحق متكلما بكل كلام أحدثه فى الجمادات والحيوانات ، وهذا الذى ذهب اليه القائلون بوحدة الوجود ، ثم ذكر بيتا لابن عربى حول هذا المعنى ، وبين فساد هذا المذهب .^(٢)

* ثم تناول مسألة اثبات الصفات مرة أخرى ، حيث نبه على المذهب الصحيح فيه ، وأنه اثبات من غير تشبيه ولا تعطيل^(٣)
 * ثم تطرق الى مسألة انحراف بعض المبطلين عن جادة المواب فى اعمال نصوص الشرع ، وأنعم يتأولونها على حسب أهوائهم وأفكارهم . وبين ما جناه هذا التأويل الفاسد على الأمة الإسلامية من جنائيات .^(٤)

* ثم بين أن الفساد الذى دخل على العالم من ثلاث فرق الملوك ، والعلماء ، والعباد . فالملوك الجبابرة يعترضون على الشريعة بالسياسات الجائرة ، زعما منهم التوفيق بين السياسة والشرع . والعلماء الخارجون عن الشريعة يعترضون على الشريعة بآرائهم وأقيستهم الفاسدة ، زعما منهم التوفيق بين العقل والنقل . والعباد ، وهم جملة المتموفة يعترضون على حقائق الايمان والاسلام بالانواق والمواجيد ، والكشوفات الباطلة ، زعما منهم التوفيق بين الشريعة والحقيقة .^(٥)

* ثم تطرق الى مسألة التفريق بين الارادة الكونية والشرعية ، بخلاف ما عليه بعض غلاة الموقية ، والذين جعلوا

(١) ص ٨٧ وما بعدها .
 (٢) ص ٩١ .
 (٣) ص ٩٤ .
 (٤) ص ٩٥ .
 (٥) ص ١١٠ .

ارادة الله تعالى شرعية فقط ، فكل ماوقع فى الكون فهو محبوب له ، ولو كان أكبر الكبائر .^(١)

* ثم تناول مسألة كون الحق لداخل العالم ولاخارجه ، وكونه لامتملا به ولامنفصلا عنه ، ورتب عليها بعض المحاذير .^(٢)

* وبعدها أعاد الكلام فى ذكر الفلاسفة ، وأنهم يقولون بقدوم العالم ، وينفون تعلق علم الله بالجزئيات .^(٣)

* ثم نوه بمسألة الخطأ فى أمور العقيدة ، وأن صاحبها لا يكون معذورا ، بل موزورا .^(٤)

* وبعدها تناول ذكر الايمان عند الجهم بن صفوان ، ومايلزم من مذهبه من لوازم باطلة . وأتى بطرف من أخباره وأين وكيف أظهر مقالته .^(٥)

* بعد ذلك تناول مسألة الاعتقاد المحيح فى الجنة والنار وأنهما لاتفنيان ، وأتى بأقوال أرباب الفرق والمذاهب المختلفة . وناقش قول القائلين بفناء النار ، كما ناقش رأى ابن عربى ، بشكل سريع .^(٦)

* ثم تناول مسألة أفعال العباد ، وذكر مذهب الجهم ابن صفوان ، رئيس الجبرية ، ومذهب المعتزلة ، ومذهب أهل السنة والجماعة .^(٧)

* ثم تناول مسألة تفضيل الأنبياء على الأولياء ، وأشار الى مذهب ابن عربى فى ختم النبوة ، وتفضيله نفسه على الرسل والأنبياء ، وأنهم يستفيدون العلم منه .^(٨)

* بعد ذلك تطرق الى ذكر فقراء الموفية ، وقول من

-
- | | |
|-----|------------------|
| (١) | ص ١١٤ ومابعدها . |
| (٢) | ص ١٢٨ . |
| (٣) | ص ١٣٠ . |
| (٤) | ص ١٣٣ . |
| (٥) | ص ١٣٤ . |
| (٦) | ص ١٤٣ . |
| (٧) | ص ١٤٩ . |
| (٨) | ص ١٥٤ . |

قال : انهم يسلم اليهم حالهم ، ولا يعترض عليهم ، فرد
المصنف هذه المقولة ، وقال : بل الواجب عرض أحوالهم على
الكتاب والسنة .^(١)

* بعدها ذكر اعتقاد بعض الناس في بعض البله
والمولهيين انهم من أولياء الله مع ترك متابعتهم لرسول
الله ، صلى الله عليه وسلم . فخطأ من يعتقد ذلك وبدعه .^(٢)

* كما تناول بعد ذلك ذكر الطائفة الحلامية ، وغللهم
وبدعهم في فعلهم .^(٣)

* كما تناول الذين يصعقون عند سماع الانغام الحسنة
وخطأهم وبدعهم .^(٤)

* ثم تطرق الى تعلق بعض الصوفية بقمة موسى مع الخضر
في جواز الاستغناء عن الشرع بالمعلم اللدنى . وحكم عليهم
بالكفر والزندقة .^(٥)

* ثم نوه بالذين يتعبدون بالرياضات والخلوات ،
ويتركون الجمع والجماعات ، وغللهم وبدعهم على فعلهم هذا .^(٦)

* ثم عاد الى ذكر بعض من غلل طائفة ابن عربى وكفرهم
فأتى بكلام ابن المقرئ في متن "روض الطالب" ، كما جاء بكلام
شارحه زكريا الانصارى ، الذى اعتذر له ، فناقشه على هذا
الاعتذار ، وموب كلام ابن المقرئ .^(٧)

هذا فيما يتعلق بمسائل هذه المقدمة ، والتي مهد فيها
المؤلف الطريق لبيان فساد كلام صاحب كتاب الفصوص والتي
خالف فيها عقيدة أهل السنة والجماعة المقررة في هذه
المقدمة .

-
- | | |
|-----|-------------------|
| (١) | ص ١٤٦ . |
| (٢) | ص ١٦٣ . |
| (٣) | ص ١٦٥ . |
| (٤) | ص ١٦٦ . |
| (٥) | ص ١٦٨ . |
| (٦) | ص ١٧١ . |
| (٧) | ص ١٧٣ وما بعدها . |

الاعتراضات على كتاب "فصوص الحكم" :

كما أشرت سابقا ان الاعتراضات التي أوردها الممنف على كتاب "فصوص الحكم" ليست من أنشائه وعمله ، بل هي اعترافات أحدثها وأنشأها الشيخ المكي بقصد الجواب عنها ، وتبرئة ابن عربي من فساد الاعتقاد . لذا فما كان عمل الممنف الا ان أورد تلك الاعتراضات بتمامها ، وأورد أجوبة الشيخ المكي عليها ، ثم رد على تلك الأجوبة وأبطلها ، قامدا من ذلك اظهار ضلال ابن عربي وكفره ، واظهار خطأ الشيخ المكي في أجوبته وتأويلاته .

لذا فالاعترافات الاربعة وعشرون التي جاء بها الممنف هي بتمامها التي أنشأها الشيخ المكي ، لم يُخلِ الممنف بأي نص من نصوص تلك الاعترافات ، خلا نص واحد من الاعتراض الثامن عشر ، لم يذكره الممنف ، اما اهماله ، او غفلة عنه ، وسيأتي التنبؤ به . وما عدا ذلك فقد أورده الممنف بتمامه أما أجوبة الشيخ المكي ، فلم يلتزم الممنف بإيرادها جميعا ، اذ يقتصر ، غالبا ، على ذكر بعض أجوبته وتأويلاته على كل اعتراف ، كما سيأتي . ثم يبين فسادها .

وقد اشتملت الاعترافات نصوص خمسة عشر فما ، هي قصص آدم وشيث ، ونوح ، وإدريس ، وإبراهيم ، وإسحاق ، وإسماعيل ، وهود ، وشعيب ، وعزير ، وعيسى ، وإيوب ، وهارون ، وموسى ، ومحمد عليهم السلام ، ونصوص الاعترافات ، كما سبق بيانه ، كلها على كتاب "فصوص الحكم" ، عدا نص اعتراض واحد ، وهو الاعتراض التاسع اذ جاء الاعتراض فيه على نص من كتاب "الفتوحات المكية" وهو قوله : "سبحان من أظهر الاشياء وهو عينها" .

والممنف ، تبعا للشيخ المكي ، لم يتوخى ترتيب النصوص

المعتزض عليها ، حسب تسلسلها في كتاب "فصوص الحكم" ، بل تارة يأتى بنصر من فم موسى المتأخر ، ثم يعود فيأتى بعده بنصر من فم نوح المتقدم ، وهكذا . ولعل هذا يعود الى ان ايراد الشيخ المكي للنصوص المَعْتَرَض فيها على ابن عربى ، كان بحسب الموضوعات ، فيبدو أنه سجل بعض الموضوعات المنتقدة على الفصوص في ذهنه ، ثم أخذ يلتزم مواضعها من الفصوص ، فوَقعت الاعترافات بهذه المورة .

وقد تناولت الاعترافات أهم المسائل المستنكرة على ابن عربى فى كتابه "فصوص الحكم" ، وهى تتصل بأزلية الحوادث ووحدة الوجود ، وكون أعيان الموجودات صفات الحق واسمائه ، وختم الولاية ، وكون خاتم الاولياء مشكاة علوم الانبياء والاولياء ، وتخطئة ابراهيم فى تعبير رؤياه فى ذبح ابنه ، وانقلاب المذاب عذوبة ، ونجاة فرعون وايمانه ، وتفضيل السلاكة على البشر بما فيهم الانبياء ، والجمع بين التنزيه والتشبيه ، وكون الحق مسمى بأسماء المحدثات ، وتخطئة نوح فى دعوته قومه ، وجَعْل الدعوة مكررا بالمدعوين ، وجَعْلِهِ غرق قوم نوح غرقا فى بحار العلم والمعرفة ، وجعله الحق عابدا للخلق ومتغذيا بهم ، والقول بوحدة الاديان وصحة كل عبادة واعتقاد ، والقول بتفضيل ولاية النبى على نبوته ، والقول بأن الكفر بسبب تخميس الانوذية دون تعميمها ، واتهام موسى عليه السلام ، بوحدة الوجود .

هذا فيما يتعلق بمسائل الاعترافات بشكل اجمالى ، وأما

تفصيل هذه الاعترافات ، فهو على النحو التالى :

(١) الاعتراف الأول من فم آدم عليه السلام

وهو قول ابن عربى : "وهو (أى آدم) للحق بمنزلة انسان العيين من العيين" فبين المصنف أولا بطلان هذا الكلام ، بأن

الحق متمصف بالابهار أزلا قبل خلق آدم ، بل قبل ابداء العالم ثم أبطل أيضا قوله : "قانه به ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم" ، بأن الله خلق الملائكة والشياطين قبل ايجاد آدم ثم جاء بجواب المؤول ، بأن المقمود من كلام ابن عربى السابق أن آدم - أى الجنس البشرى - علة غائية لخلق الحق للعالم . ثم أجاب عن هذا الجواب بأن أفعال الحق غير معللة بالاعراض ، وإن كانت صادرة عن حكم . ثم استطرد فى بيان الغاية التى من أجلها خلق الانسان ، والفرق بينه وبين الملائكة والجان ، وبين فضل النبى صلى الله عليه وسلم ، وأنه أكمل بنى آدم ، بل وأفضل أفراد العالم ، لذا ورد فى حقه : "لولاك لما خلقت الافلاك" . ثم نعى أن تفرب الامثال لله جل وعلا ، وهو يعنى بذلك ، ذلك المثل الذى ضربه ابن عربى فى جناب الحق ، جل وعلا .

(٢) الاعتراض الثانى من فم آدم عليه السلام ، أيضا

وهو قول ابن عربى عن آدم : "فهو الانسان الحادث الازلى والنثر الدائم الابدى" . فبين الممنف أن هذا يعنى القول بقدم العالم ، وهو كفر باجماع العلماء . ثم بين تناقض هذا الكلام حيث جمع بين صفة الحدوث ، وبين نعت القدم فى شخص آدم عليه السلام .

ثم جاء بجواب المؤول وهو قوله : أن المقمود حدوث آدم بالوجود الخارجى ، وقدمه وأزليته بالوجود العلمى . ورفع وقال : أن تخميص العلم الالهى بالانسان ليس له وجه . على أن الممنف استشكل هذا الكلام ، أيضا ، وقال انه لا يطابق قول ابن عربى : "سبحان من أوجد الاشياء وهو عيناها" . ثم أورد الممنف لابن عربى نمسا آخر من الفتوحات ، أخذه عن الشيخ المكى ، يدل على عدم أزلية العالم . وهنا لم يجد الممنف

بدا الا أن يحكم على ابن عربى بالتناقض ، وأورد كلام الجزرى أن تناقضه هذا بسبب غلبة السوداء عليه . ثم أورد كلام بعض شراح القصص ، نقلا عن الشيخ المكي ، حول نص الفص السابق . ثم أتى بكلام الشيخ المكي ، الذى ادعى أنه ، على الرغم من كونه خدام كتاب القصص والفتوحات ثلاثين سنة ، ما وجد فى كلام ابن عربى ما يدل على قدم شيء من أجزاء العالم فأبطل الممنف كلامه هذا بأنه منتقض بقوله : "أوجد الأشياء وهو عينها" ، وبما ثبت عن أكابر العلماء فى حقه . ثم بين ما عليه مذهب أهل السنة والجماعة وغيرهم من الطوائف الإسلامية فى هذه المسألة ، وأنهم يذهبون الى حدوث جميع أجزاء العالم ، سواء الأرواح أو الأشباح .

ثم عاد فأورد كلام الشيخ المكي بأن ابن عربى يذهب الى حدوث العالم سواء الأرواح أو الأشباح ، وإنما وقع غلط كُلى من الشراح ، فعقب عليه الممنف بقوله : فضبت حرمة مطالعة كتبه ، لأن دساتر كلامه اذا خفيت على مثل القَيْمَرِي والجامي ، فكيف الحال بالنسبة الى غيرهما ، وهو فى مرتبة العامي .

(٣) الاعتراض الثالث من فن آدم عليه السلام ، أيضا

وهو قول ابن عربى : "فما وصفناه (أى الحق) بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف ،.....، فوصف نفسه لنا بنا ، فاذا شَهِدْنَاهُ شَهِدْنَا نَفْسَنَا ، واذا شَهِدْنَا شَهِدَ نَفْسَهُ" ^(١) .

فعقب الممنف على هذا الكلام بأنه كفر مريح ، لأن ذات الانسان ومفاته لا تكون عين وصف الله ونفسه .

ثم جاء بكلام الشيخ المكي وجوابه عن هذا النص ، ومفاد هذا الجواب أن كلام ابن عربى هذا مبني على قاعدة من قواعد

(١) القصص ص ٥٣ ، والممنف لم يتقيد بنص عبارة ابن عربى فما أثبتته هنا وفى غيره من المواضع فهو من نص ابن عربى من القصص . لاسما أتى به الممنف عن الشيخ المكي

أهل السنة ، وهو أن الصفات الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والإرادة الخ في الأفراد الانسانية ليست عين ذواتهم ، بل زائدة عليها ، وكذا قالوا في حق الله ، جل وعلا ، قياسا للغائب على الشاهد ، فيلزم من مشاهدتنا مفاتنا مشاهدة مفاته ، ومن مشاهدته مفاته مشاهدة مفاتنا الخ فاعقب الممنف هذا الكلام بأنه تأويل شر من كلام ابن عربى نفسه . وابطل هذه الملازمة بين المشاهدتين ، وشرع في التفريق بين صفات الحق وصفات الخلق ، والوجه الجامع بينهما . ثم أنهى هذا الاعتراض بتكفير الشيخ المكي وشيخه ابن عربى ، وأنهما أكفر من نفاة الصفات كالجهمية والمعتزلة والفلاسفة .

(٤) الاعتراض الرابع من فصوص شيث ، عليه السلام

وهو كلام ابن عربى في ختم الولاية ، وكون خاتم الاولياء مشكاة علوم الرسل والانبياء والاولياء ، حتى خاتم الانبياء محمد ، صلى الله عليه وسلم . وكذا ضربه مثل كِبَيْتِي الذهب والفضة في الجدار بخاتم الاولياء ، بعد أن ضرب مثل لبنة المَدَر بالنبى ، صلى الله عليه وسلم . وكذا دعواه أن خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الماء والطين ، كما كان خاتم الانبياء نبيا وادم بين الماء والطين . وكلام ابن عربى في هذا الاعتراض طويل لذا أغفلته ، خشية الإطالة . وقد عقب الممنف على كلام ابن عربى بقوله : انه صرح في الفتوحات أن المراد بخاتم الاولياء نفسه . ثم بين أوجه كفر هذا الكلام ، حيث يلوح فيه دعوى علم الغيب ، ثم تفصيل نفسه على الانبياء والمرسلين . ودعواه أخذ العلم عن الحق ، سبحانه ، مباشرة

(١) انظر : فصوص الحكم ص ٦٢، ٦٣، ٦٤ .

وأن الرسل وخاتمهم يحتاجون اليه ، وغير ذلك من اللوازم الباطلة .

ثم ذكر كلام المؤول في بيان أقسام ختم الولاية ، وقال انه كلام لاتعلق له بالمسألة . ثم أتى بكلام الشيخ المكي في تفسيره لمراد ابن عربي من كون خاتم الاولياء مشكاة علوم سائر الانبياء والاولياء ، والذي دل على أن الشيخ المكي يوافق ابن عربي في دعواه الباطلة . ثم أورد - نقلا عن الشيخ المكي - كلام نور الدين الجامي في شرحه لمراد ابن عربي من خاتم الاولياء ، وأنه بعينه خاتم الانبياء ، خلافا لما ذهب اليه الشيخ المكي . ثم بدأ المصنف في ايراد بعض أدلة الشيخ المكي في كون خاتم الاولياء - يعنى ابن عربي - من وجه أعلى من خاتم الانبياء ، وأدنى من وجه آخر ، ثم رد عليها وأبطلها .

(٥) الاعتراض الخامس من فص اسحاق ، عليه السلام .

وهو كلام طويل أيضا ، حاصله تخطئة ابن عربي لابراهيم في تعبيره رؤياه في ذبح ابنه ، ودعواه أن ابراهيم ، عليه السلام ، وَهَمَّ في تعبيره ، اذ كان المفروض عليه أن يَعبِّرَ ابنه بالكبش . الذي فداه الله به . وقد عقب المصنف على كلام ابن عربي بأنه من غاية حمقه وقلة أدبه ، وعدم معرفته بمقام نبي ربه ، اذ مَنْ أين له العلم بأن الكبش كان هو المقمود بالذبح ، بل الظاهر من الكتاب والسنة أنه أمرٌ بذبح ابنه ، وأن الله أقره على ذلك . ثم أتى بجواب الشيخ المكي بشأن ابراهيم ، عليه السلام ، أخطأ في اجتتهاده ، ووقوع الخطأ من الانبياء جائز عند العلماء . فرد عليه

(١) انظر : فصوص الحكم ص ٨٦، ٨٥ .

الممنف بأن شرط خطا النبي أن لا يُقَرَّه الحق سبحانه وتعالى عليه ، بل ينبهه على هذا الخطأ . وهذا ما لم يقع من الحق ، جل وعلا ، تجاه إبراهيم ، عليه السلام ، بل مَدَّقَه الله ، سبحانه وتعالى ، على فعله ، بقوله : { صدقت الرؤيا } . ثم أخذ في بيان الحكمة من أمر الله نبيّه إبراهيم بذبح ابنه . وبعدها عاد الى ذكر بعث ما استدلل به المؤول من النصوص الشرعية على جواز وقوع الخطأ من الانبياء ، ورد عليها ووجهها توجيها سليما .

ثم حط الممنف على الشيخ المكي وبَيَّن كيف يتلاعب هؤلاء الوجودية بنصوص الشرع ، وبين سخفهم حيث تركوا مطالعة كتب التفسير والحديث والفقه والكتب النافعة ، واشتغلوا بهذه الكفريات .

(٦) الاعتراض السادس من فم اسماعيل وايوب ، عليهما السلام

وكذا من الفتوحات المكية ، وهو الذي يتعلق بانقلاب العذاب عذوبة على أهل النار ، وأنهم يخنعمون في النار الجحيم والماء الحميم . وقد أعقبه الممنف بقوله : هذا كفر صريح من ابن عربي ، لكونه كلاما يشتمل على دعوى علم الغيب ومناقضة صريح نصوص القرآن . وذكر عدة آيات تدل على دوام العذاب . وبعدها أتى بجواب الشيخ المكي الذي أورد لابن عربي ثمانين الفتوحات يشير فيه الى أن الله جل وعلا قال : "خالدين فيها" أي في النار ، ولم يقل : "خالدين فيه" أي في العذاب . ثم أبطل الممنف هذا الكلام ورد عليه . ثم بين بعد ذلك مخالفة هذا الكلام للنصوص الشرعية واجتماع العلماء على دوام العذاب . وخلال ذلك أتى الممنف بكلام الرازي في حجية الاجماع - نقلا عن الشيخ المكي من غير اشارة اليه - وأن الاجماع حجة نقلي ، والادلة النقلية لاتفيد الا الاحكام

الظنية ، والامور الظنية غير معتبرة فى الاحوال الاعتقادية .
ورد المصنف عليه بأن ذلك يمح ما لم يكن مستندا الى الكتاب
والسنة والى المحابة والمجتهدين من علماء الامة . ثم ساق
المصنف بعض الاحاديث الضعيفة التى استدلل بها الشيخ المكي -
من غير أن يعزوها اليه - وبين ضعفها من جهة ، ومن جهة
اخرى كونها لا تقاوم النصوص القرآنية والاحاديث النبوية
 واجماع العلماء ، ومن جهة شالطة لعلها محمولة على طبقة من
الفجار الموحدين .

ثم أشار المصنف الى مانسبه الشيخ المكي الى ابن تيمية
من القول بغناء النار ، ورد عليه هذه الغرية .
(٧) الاعتراض السابع من قس موسى ، عليه السلام

وهو الذى يتعلق بايمان فرعون . وقد كفره المصنف على
هذا الرأى ، وأشار الى أنه ألف فى الرد على هذه المسألة
رسالة رد بها على جلال الدين الدَوَّائِي الذى تبع ابن عربى
فيها .

ثم ذكر المصنف أن ابن عربى ناقض نفسه لكونه جزم
بايمان فرعون مرة ، ثم شك فى حقه مرة أخرى ، بل مرجح فى
موضع من الفتوحات أنه من أهل النار . ثم ساق جواب الشيخ
المكي بأن فقل الله واسع ، وهو يجيب المفطر اذا دعاه ،
واى افطرار اقوى من افطرار فرعون . وقد رد المصنف عليه
بأنه جعل ايمان اليأس من الكفار كحال الافطرار للابرار
والفجار . ثم أورد دليل الشيخ المكي بأن عدم نفع الايمان
حال اليأس ، والتى أشارت اليها الآية ، المراد به عدم
النفع فى الدنيا لافى الآخرة . فأبطله المصنف بقوله تعالى :
{وليمت التوبة للذين يعملون السيئات ، حتى اذا حضر أحدهم
الموت قال انى تجبت الآن ، ولا الذين يموتون وهم كفار} . وقال

الممنف بعد ذلك ، لو كان ايمان البأس والياس ناعما في الآخرة ، لما دخل أحد في النار ، ولما خُلِقَ دار الجوار .
(٨) الاعتراض الثامن من قمر عيسى . عليه السلام

وهو الذي يتعلق بتفضيل ابن عربى الملائكة على البشر ، بما فيهم الانبياء . وقد علق عليه الممنف بقوله : ان هذا ليس من موجبات تكفيره ، بل من أسباب تبديعه ، حيث خالف اعتقاد أهل السنة والجماعة في أن خواص البشر ، وهم الانبياء أفضل من خواص الملائكة كجبريل وميكائيل ، بل اجماعهم على أن نبينا محمدا ، صلى الله عليه وسلم ، أفضل الخلق . ثم ساق حديثا في فضل النبي ، صلى الله عليه وسلم ثم اعتذر الممنف للغزالي والحلي ، اللذين نقل المؤول عنهما - ولم يشر الممنف الى أنه استفاد كلامهما من المؤول - القول بتفضيل الملائكة على البشر .

(٩) الاعتراض التاسع من الفتوحات المكية

(١) وهو قول ابن عربى : "سبحان من أوجد الأشياء وهو عينها" .

وهو أول الاعتراضات المتعلقة بوحدة الوجود عند الشيخ المكي . وقد علق عليه الممنف بقوله : وهو كفر صريح ، ليس له تأويل صحيح . ثم ذكر تعارض طرفى هذا الكلام ، فإن العَوْدِيَّةَ الدالة على الحدوث ، تناقض المينية الدالة على القدم . ثم ذكر الممنف استدراك ابن عربى لفساد كلامه هذا بقوله : "فهو عين كل شيء في الظهور ، ماهو عين الأشياء في ذواتها . سبحانه وتعالى ، بل هو هو ، والأشياء أشياء" . وقد استشكل الممنف هذا النص أيضا ، بقوله : لكن فيه أن

(١) في الفتوحات : "أظهر" ، وقد نبهت عليه في موضعه .

الموجود الحادث كيف يكون عين الحق ، ولو في مرتبة الظهور
ثم أورد المصنف بعد ذلك كلام السعد التفتازاني ، والشريف
الجرجاني في مذهب الموفية في وحدة الوجود ، اقتباسا من
الشيخ المكي - وهو لم يشر الى هذا الاقتباس - وأن هذا
المذهب باطل تلزم منه شذاعات كثيرة ، كما قاله التفتازاني
دما لهم في شرح المقامد . وأنه فوق طور العقل ، كما قاله
الجرجاني مدحا لهم - من حيث لم يشعر المصنف ، حيث ظنه دما
تبعا للشيخ المكي - في حاشية التجريد . وبعدها أورد كلام
عبيد الله الشاشي في مذهب وحدة الوجود ، وأنه مذهب موجب
للزندقة والكفر والفلال . ثم عقب عليه المصنف بقوله : ان
هذا المذهب ليس مذهب الموفية المشهورين المجمع على
ديانتهم ، كالمحاسبى ، وداود الطائى ، والجنيد ، ومعروف
الكرخى الخ .

ثم أتى المصنف ببعض كلام للجنيد ، يدل على وجوب قراءة
كتاب الله وسنة رسوله حتى يكون من أهل المعرفة بالله .
وكذا أتى بكلام الداراني ، والذي يدل على احتكامه الى
الكتاب والسنة في جميع ظروفه وأحواله .

ثم ذكر المصنف أن الواجب على العبد أن يعتقد اعتقاد
أهل السنة والجماعة ، وذلك إما بطريق التقليد أو بطريق
التحقيق ، ثم يشتغل بالعلوم النافعة ، كالتفسير والحديث
والفقه ، وعلم الاخلاق ، الذي هو التموف الصحيح .

ثم ذكر المصنف قول ابن عربى - نقلا عن الشيخ المكي -
عن الحق جل وعلا ، أنه وجود مطلق ، لكنه أراد به أنه موجود
بذاته ، لا معلول لشيء ، ولا علة له ، وأن وجوده ليس له
ابتداء . ثم نقل المصنف ادعاء الشيخ المكي أن الوجودية
طائفتان : احدهما موحدة ، والاخرى ملحدة ، وهى التى تنفى
وجود الحق ، جل وعلا ، فى الخارج بوجود مستقل ، بل تجعله

مجموع العالم . وقد أخطأ الممنف هنا ، حيث ظن أن هذا التقسيم من كلام ابن عربي ، ولم يتفطن الى أنه من زيادة الشيخ المكي . لذا علق عليه بقوله : ولا يخفى أن بين كلاميه تعارض ظاهر وتناقض باهر ، ولعل هذا سبب اختلاف العلماء في حقه . ثم استطرد في بيان الحكم على ابن عربي وأتباعه ، وأتى بكلام السيوطي في حقه .

ثم عاد الى كلام الشيخ المكي وتمريجه بأن ابن عربي يذهب الى أن وجود الأشياء ذات الحق . وأنه مبني على قاعدة من قواعد الاشعرية من أن وجود كل شيء عينه ، ودعواه أن هذا عين قول شيخه . وقد علق عليه الممنف بقوله : مَنْ عَمِيَ بِمِيرَتِهِ مَا فَرَّقَ بَيْنَ الْعَيْنِ وَالْعَيْنِ . وبعدها استطرد في ذكر بعض عبارات الموافية في التوحيد الناتج عن حصولهم في مقام الفناء ، مع كونهم يُعْطُونَ كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ ، ويفرقون بين الحق والخلق . وبعدها شرع في بيان معتقد أهل الحق في الذات الالهية ، وأن وجود الله غير وجود الكائنات ، وأن الكائنات من خلقه وابداعه ، وأن مآلها الى الفناء المحقق لذا مع قول من قال : لا موجود الا الله .

ثم قرب الممنف بعد ذلك مثالا على الوحدة الذاتية ، والكثرة الاسمية والمفاتيحة ، أخذ من الشيخ المكي وان لم يشر الممنف الى ذلك ، وهو أن الأشياء على اختلافها في أكوانها وألوانها بالنسبة الى نور الحق ، كما اذا وقعت الزجاجات والمرائيات في مُقَابِلِ نور الشمس ، وفي مُقَابِلِهَا جُدُرُ فَلَاشِكِ أن نور الشمس تقع على تلك المَجَالِي ، وتنعكس على الجدر وتنطبع بها الألوان المختلفة . وهو مثال لظهور الكثرة عن الوحدة . لكن هذا المثال لا يجوز ضربه لظهور المخلوقات عن الواحد الأحد . وقد نبهت على فساد هذا المثال في موضعه من الاعتراض ، وأن الممنف تبع فيه الشيخ المكي .

كما أتى بعد هذا المثال بمثال آخر على طريقة نظم ،
وهو قول الحلاج :

رق الزجاج ورقّت الخمر فتشابهها وتشاكل الأمر
فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر
ثم بين أن هذه حالة فيها زلقت الأقدام وزلت الأقلام .
ثم بعد ذلك أتى بكلام الشيخ المكي الذي يبرر ويصور
فيه القول بوحدة الوجود ، وهو قوله : ان الموجود الخارجى
جامع بين الماهية الممكنة ومبدأ الواجب ، فلو قيل له
باعتبار احتمالها على المبدأ أنه عين لا يبعد ، كما أنه لو
قيل له باعتبار ماهيته أنه غير لا يبعد ، فهو لا عين ولا غير ،
وهو عين وهو غير .

وقد علق عليه المصنف بقوله : وظهور كفره لا يخفى ، فان
أهل السنة والجماعة ما رفوا أن يقولوا فى المفات انها عين
الذات ،..... ، فكيف يمكن أن يقال الممكنات عين الذات من
وجه وغيرها من وجه .

ثم أتى المصنف بالمثال الذى ضرب به الشيخ المكي - تبعا
لابن عربى - فى تموير ظهور الكثرة عن الوحدة ، وهو تشبيهها
بظهور الأعداد عن الواحد . وقد علق المصنف بقوله : هو ميل
الى القول بالمينية . ثم أتى بنص لابن عربى من الفتوحات ،
نقلا عن الشيخ المكي ، وهو كلامه فى باب الخلوة ، والذى ذكر
فيه أن ليس فى الوجود الا وجود الحق ، جل وعلا . وقد حكم
عليه المصنف بأنه يشير الى وحدة الوجود .

(١٠) الاعتراف العاشر من فى نوح وادريس واسماعيل ، عليهم

السلام

وهو الذى يتعلق بذي ابن عربى للتخزيه المجرد عن
التشبيه ، والتشبيه المجرد عن التخزيه ، وأن الصواب فى

الجمع بينهما ، وأن الحق له فى كل خلق ظهور ، فهو الظاهر
 فى كل مقحوم ، وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال :
 ان العالم صورته وهويته . وأن الحق المنزه هو الخلق
 المشبه ، وغير ذلك .

وقد عقب المصنف على كلام ابن عربى بأن حامل كلامه ذم
 التنزيه المجرد ، وقال : انه لاشك انه قول مردود حيث مدح
 الله سبحانه ملائكته بقوله : "وانا لنحن المسبحون" ، فلا لوم
 على المنزه ، ولو اكتفى بالتنزيه .

ثم بين أن الاولى الجمع بين التنزيه والتحميد ، وهو
 استطراد من المصنف لاتعلق له بالرد . ثم ذكر المصنف أن
 تعليل ابن عربى ذمه للتنزيه بأن الحق له ظهور فى كل خلق ،
 وبين أن هذا التعليل مآله غلالة وكفر ، إذ جعل الحق عين
 الخلق .^(١) وبين أن تحسينه للتشبيه مناقض لتحقيق التنزيه .
 وبين أن كلامه يعنى أن تنزيه الحق عن مشابهة الخلق ليس
 بالقول المدق ، وهو كلام باطل ، إذ لامناسبة بين العبد
 والرب ، وبين الحادث والقديم . ثم ذكر الاعتقاد الحق فى
 صفات الله عند أهل التحقيق .

وبعد ذلك تطرق الى مسألة ذكر الصفات الخبرية ، التى
 يفيد ظاهرها التشبيه ، كاليد والوجه والعين الخ . ثم
 ذكر أقوال العلماء فيها . والمصنف لم يذكر السبب الذى من
 أجله تطرق الى علاج هذه الجزئية ، وهو امّا أوردتها للرد
 على الشيخ المكي الذى استدل بهذه الصفات على كون الحق هو
 عين الخلق ، وأن الحق المنزه هو الخلق المشبه .

ثم ذكر المصنف تعليل الشيخ المكي للجمع بين التنزيه
 والتشبيه ، بأن الحق لما كان عين الاشياء من وجه ، وغيرها

(١) قد بينت مراد ابن عربى من الجمع بين التنزيه
 والتشبيه وأنه غير متناقض . انظر هذا الاعتراض فى
 الكتاب ج ٢ ص ٢٨٧ ، ٣٠٣

من وجه ، كان ذلك موجبا للجمع بين التنزيه والتشبيه ، بأن
يمتد التنزيه للذات من حيث الهوية ، والتشبيه من حيث
العينية . فعلق عليه المصنف بقوله : ان هذا توضيح لكلام
ابن عربى ، لاتصحیح . ثم بين خطأ استدلال الشيخ المكي بقوله
تعالى : "وهو معكم أينما كنتم" على مذهبه فى وحدة الوجود
(١١) الاعتراف الحادى عشر من فقر ادريس ، عليه السلام

وهو قول ابن عربى : "قال الخراز ، رحمه الله ، وهو
وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ، ينطق عن نفسه ، بأن
الله تعالى لا يُعَرَفُ الا بجمعه بين الاعداد الى قوله وهو
المسمى ابا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات" .
وقد أعقب المصنف هذا الكلام بقوله : نعم ان الحق جمع
بين الاعداد حيث قال : "هو الاول والآخر ، والظاهر والباطن"
وهو فى صورة الاعداد ، اذ المعنى المراد هو الاول بلا ابتداء
والآخر بلا انتهاء ، والظاهر باعتبار الصفات ، والباطن
باعتبار الذات . لان اوليته عين آخريته وظاهريته عين
باطنيته من جهة واحدة ، كما فهمه الشيخ المكي تبعا لابن
عربى . ثم تطرق المصنف الى ذكر دليل الشيخ المكي على قول
ابن عربى : ان ابا سعيد الخراز وجه من وجوه الحق . وابطله
المصنف ، وكذا اورد بعض أدلته على قول ابن عربى : ان ابا
سعيد الخراز لسان من السنة الحق ، ورد عليها .

(١٢) الاعتراف الثانى عشر من فص نوح ، عليه السلام

وهو الذى يتعلق بتخطئة ابن عربى لنوح ، عليه السلام .
فى دعوته ، حيث لم يجمع فيها بين التشبيه والتنزيه ، بل
دعاهم تارة الى التشبيه ، وتارة أخرى الى التنزيه . فلو
جمع نوح بين الدعوتين لأجابه قومه . وقد علق عليه المصنف
بأنه مع احتمال على التناقض ، كفر صريح ، لاعتراقه على

نبي من الانبياء . ثم ذكر عن العلماء بأن من هاب نبيا من الانبياء فقد كفر . ثم ذكر المصنف أن في هذا الكلام دعوى علم الغيب ، وفيه التفسير بالرأى المخالف لتفسير جميع العلماء .

ثم أتى المصنف بكلام ابن عربى - نقلا عن الشيخ الحكر - فى قوله تعالى : {وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته} ^(١) ، وبين المصنف كيف تلاعب ابن عربى بمبنى هذه الآية ليستخلص منها الجمع بين التشبيه والتنزيه . وقد حكم المصنف عليه باللاحاد والاتحاد وجعل جهله أعظم من عبدة الاصنام ، وكفر النصارى .

(١٣) الاعتراض الثالث عشر من فر نوح ، عليه السلام، أيضا

وهو الاعتراض الذى يتعلق بجعل ابن عربى الدعوة الى الله مكرًا بالمدعوين ، وحُكْمُه على صحة عبادة قوم نوح وانهم لو تركوا عبادتهم لجهلوا بن الحق بقدر ما تركوا ، فان للحق فى كل معبود وجهًا ، يعرفه مَنْ عرفه ، ويجهله مَنْ جهله .

وقد علق عليه المصنف بقوله : ولا كفر أصرح من هذا . ثم بين بعد ذلك جواب الشيخ عن كون الدعوة الى الله مكرًا بالمدعوين ، وأن ذلك بسبب كون دعوة الرسل الظاهرة توهم المدعوين أن الرسل يدعونهم مما فيه الحق مفقود الى ما فيه الحق موجود ، وهذا خلاف التوحيد الحقيقى ، الذى يدل على وجود الحق فى كل مكان ، اذ هو عين كل شيء ، فالمرسل والرسول والمرسل اليهم ، والرسالة الخ كلها شيء واحد فمن فُهم من المدعوين هذا التعدد ، وأنه تعدد حقيقى ، لاجرم كانت الدعوة فى حقه من قبيل المكر ، حيث أوهمته أنه كان

يعبد شيئاً غير الله ، وهو فى الحقيقة لم يعبد سوى الله ،
 جل وعلا . وقد اكتفى الممنف بتفليل الشيخ المكى على هذا
 الكلام ، دون الرد عليه . اعراضاً منه عن هذه الترهات .
 (١٤) الاعتراض الرابع عشر من فمر نوح ، عليه السلام ، أيضاً

وهو الذى يتحدث فيه ابن عربى عن غرق قوم نوح ، وانهم
 أُغْرِقُوا فى بحار العلم ، فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً
 فكان الله عينَ أئمارهم ، فهلكوا فيه الى الأبد . . . الخ .
 وقد أعقب الممنف هذا الكلام بأن الدار الدنيا هى دار
 المعرفة ، أما حصول الايمان والمعرفة ساعة البأس واليأس
 فليس بنافع ، بل ذلك الايمان لا يُسَمَّى معرفة . وقد أخطأ
 الممنف فى بعض المماثل هنا ، نَوَّهْتُ بها فى مكانها .

ثم أتى الممنف بجواب الشيخ المكى الذى علل فيه سبب
 حصول المعرفة للكفار ساعة البأس . ولم يبطله الممنف بل
 اكتفى بالقول : انتهى مقالا (أى مقالة الشيخ المكى) ونعوذ
 بالله من الشقاوة حالا ومآلا .

بعد ذلك أتى الممنف بكلام صاحب الشفا ، وفيه الاجماع
 على تكفير من دافع نصوص الكتاب ، كما أتى بكلام شارحه
 الشيخ الدَّجِجِ عليه .

(١٥) الاعتراض الخامس عشر من فمر ابراهيم ، عليه السلام

وهو قول ابن عربى عن الحق ، جل وعلا :
 فيحمدنسى وأحمده ويعبدنسى وأعبده
 وقد علق عليه الممنف بقوله : والجملة الاولى وجمها
 ظاهر ، لأن الحمد بمعنى الثناء ، وأما الجملة الثانية
 فظاهرها كفر . ثم أتى بجواب المؤول بأن العبادة آتت بمعنى
 الطاعة والانقياد ، والله سبحانه يجيب دعاء المطيع . وقد

استدل المؤلف على ذلك بقول أبي طالب للنبي صلى الله عليه وسلم : ما أطوع لك ربك ، فقال : وأنت ياعمى ان اطعته اطاعتك وقد علق عليه المصنف بقوله : ماورد أنك ان عبدته عبدك ، فانه كفر شرعا ، ولا يلتفت الى معناه لغة وعرفا . ثم رد المصنف توجيه الشيخ المكي لكلام ابن عربى على انه من قبيل المشاكلة ، بقوله : وكذا لا يقبل توجيهه المقابلة بالمشاكلة وكلام المصنف هذا يشعر أن كلام ابن عربى السابق من قبيل المقابلة ، والمحیح انه ليس من قبيل المقابلة ، لذا نبه عليه المصنف بعد ذلك بقوله : مع ان المقابلة لا تكون الا فى الجملة الاخيرة . اهـ . والمواب ان كلام ابن عربى وغيره الذى من هذا القبيل هو من قبيل المشاكلة ، كما ذهب اليه الشيخ المكي لامن قبيل المقابلة . لكن الحق والمواب ان ابن عربى لا يريد من كلامه أسلوب المشاكلة ، كما فهم الشيخ المكي بل يريد العبادة الاملية او الذاتية ، وقد بينت معناها فيما مضى عند الحديث عن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود . (١)

(١٦) الاعتراض السادس عشر من فصل هود عليه السلام

وهو قول ابن عربى ، فيما معناه : ان وجودنا غذاء الحق وهو غذاؤنا . وقد أعقب المصنف هذا الكلام بقوله بتنزه الحق ، جل وعلا ، عن الطعام والغذاء . ثم أتى بجواب الشيخ المكي ورد عليه . وبين خلال رده بشاعة هذا الوصف الذى وصف به ابن عربى الحق ، جل وعلا ، وأن صفات الله ، جل وعلا ، توقيفية . ثم ذكر بعد ذلك معتقد أهل الاسلام فى صفات افعال الحق ، سبحانه وتعالى ، بما يدفع وينقض جواب الشيخ المكي ، منوها خلاله بالخلاف بين الاشعرية والماتريدية فى

متعلق هذه الصفات .

(١٧) الاعتراض السابع عشر من فص هود عليه السلام ، أيضا
وهو قول ابن عربى : "فاياك أن تتقيد بعقد مخموم
وتكفر بما سواه ، فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالامر
على ما هو عليه ، فكن فى نفسك هيولى لمور المعتقدات
كلها ،..... الخ" . وقد علق عليه المصنف بقوله : وكفره
لا يخفى ، اذ يلزم منه صحة جميع المعتقدات ، وهذا مذهب
الزنادقة ، والاباحية ، والملاحدة . ثم أتى المصنف بجواب
الشيخ المكي ورد عليه ، وكفره به ، اذ هو عين كلام شيخه .
(١)
(١٨) الاعتراض الثامن عشر من فص شعيب ، ومحمد ، عليهما

الملاة والسلام

وهو يتعلق بالاله المجهول أو المخلوق الذى يتخذه كل
شخص ، وأنه من منع الانسان وعمله ، لذا يذب عنه وينمره ،
ويذم مُعْتَقِدَ غيره . فلو عرف قول الجنيد : "لن الماء لون
انائه" لسلم لكل ذى اعتقاد مُعْتَقَدَه ، وعرف الله فى كل مورة
وَمُعْتَقَد الخ .

وقد حكم المصنف على هذا الكلام بأنه كفر ، اذ يُبْطِلُ
فيه التوحيد ، وَيُعْطِلُ التمجيد ، ويحرف كلام الله وكلام رسوله
وبعدها بين المصنف المقمود من الحديث القدسى : "أنا عند
ظن عبدى بى" الذى استدل به ابن عربى على صحة دعواه
فى ظهور الحق فى مورة مُعْتَقَدِ الشخص . وشرح المراد من بعض
الاحاديث التى يتعلق بها الوجودية والحلولية ، وان كانت

(١) قد أسقط المصنف ذكر نم فى زكريا ، الذى ذكره الشيخ
المكي بين نم فى شعيب ونم فى محمد .
انظر نم فى زكريا المتعلق بهذه المسألة فى الغموم
ص ١٧٨ .

لا أمل لها .

ثم جاء بجواب الشيخ المكي ، وملخصه أن واقع الحال يشهد بمدق كلام ابن عربي ، إذ مَن نظر في اعتقادات العرق المختلفة ، وجد كلا منها قد صور الإله على نحو ما ، ودافعوا عن هذه الصورة التي صوروها في أذهانهم ، ودموا مُعْتَقَدَ غيرهم .

وقد رد المصنف على كلام الشيخ المكي بقوله : إنها كلمة حق أريد بها الباطل ، إذ مراد ابن عربي ، كما مر مرارا أن الحق عين الخلق ، وأن كل مُعْتَقَد صحيح . إلى آخر ما ذكره . ثم بدأ المصنف يفسر كلام الجنيد السابق ، تفسيرا غير مافهمه ابن عربي .

(١٩) الاعتراض التاسع عشر من فص شعيب عليه السلام ، أيضا

وهو الذي يتعلق بكون العالم كله مجموعة أعراض ، فهو يتبدل في كل زمان . وقد نسب المصنف إلى ابن عربي كلاما ليس له ، بل هو من كلام الشيخ المكي ، فله المصنف لابن عربي ، وهو قوله : "فالمُكَلَّف في كل آن يكون غيره ، ويُحْشَر في المعقبى غير ما كان موجودا في الدنيا ، فالمعقاب والثواب لا يكون في الطامع والعاصي" .

فهذا الكلام ليس لابن عربي ، ولا يوجد في الفصوص . بعد ذلك أتى المصنف بتوضيح الشيخ المكي لمذهب الوجودية في حقيقة العالم وأنه بأسره مجموعة أعراض ، ليس فيه أجسام وجواهر البتة ، كما يقول به علماء الرسوم ، على حد زعمه . ثم رد عليه المصنف هذا الرأي ، وقال : إن مذهب أهل الحق في إثبات الأجسام والجواهر أولى بالاعتبار ، واخذ في شرح بعض المسائل المتعلقة به .

(٢٠) الاعتراض العشرون من قس عزيز

وهو قول ابن عربى : " ان ولاية الرسول أفضل من نبوته ".
وقد علق عليه المصنف بأنه لا يترتب عليه كفر ولا فسق
ولابدعة ، لأن هذه مسألة اختلف فيها العلماء .
ثم شرع المصنف فى بيان متعلق الخلاف فيها ، وأشار إلى
بعض اقوال العلماء فيها .

(٢١) الاعتراض الحادى والعشرون من قس عيسى ، عليه السلام

وهو يتعلق بكلام ابن عربى فى سبب كفر النصارى الذين
قالوا بالوهمية عيسى ابن مريم ، وأن كفرهم بسبب التخصيم
الذى يفيد مجموع الكلامين فى قوله تعالى : [لقد كفر الذين
قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم] ، فجمعوا بين الخطأ
والكفر فى تمام الكلام كله ، لأنه لا بقولهم هو الله ،
ولا بقولهم ابن مريم .

وقد علق عليه المصنف بقوله : ولا يخفى انحلال مثل هذا
الكلام على أدنى العوام ، لأن أحدا لا يقول من قال : ان زيدا
هو الله يكفر بأحد جزئى كلامه .

ثم أتى بكلام بعض شراح الفصوص ، نقلًا عن الشيخ المكي
وهو أنهم اتفقوا على أن مراد ابن عربى من هذا الكلام أنهم
أنما كفروا بسبب حصر الوهمية فى عيسى ، لأن الحق له التجلي
فى جميع المظاهر . وبين المصنف أن فى هذا الكلام معارضة
مريحة لكلام الله تعالى . ثم خطأ المصنف الشراح فى فهمهم
هذا ، وقال ان الكفر راجع اليهم حيث ما فهموا كلام شيخهم ،
(١)
وحملوه على محمل باطل .

ثم شرع المصنف فى تفسير لطيف لهذه الآية ، وفائدة

(١) قد أخطأ المصنف فى تخطئته كلام هؤلاء الشراح ، بل
كلامهم هو الصواب . وإذا قالت حذام فمدقوها . وقد نبهت
عليه فى موضعه .

ضمير الغمل الذى يفيد الحمر .

ثم تطرق الى بيان بعض المسائل ، كقول من قال : ان الله ثالث ثلاثة كفر ، وقوله تعالى : "ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم" ايمان .

ثم اتى بجواب الشيخ المكي فى تبريره كون الحق عين الاشياء ، وغير محصور فى شيء بعينه ، وتوجيه كفر النصارى فى الحمر ، ورد عليه وأبطله .

(٢٢) الاعتراض الثانى والعشرون من فص هارون ، عليه السلام

وهو الذى يتعلق بدعوى ابن عربى عدم تسليط الله سبحانه ، هارون على عبدة العجل كما سلط عليه موسى ، وذلك حتى يُعْبَدَ اللهُ فى كل صورة ، حكمة من الله ولهذا مابقى نسوع من الانواع الا وعُبد ، اما عبادة كَأَنَّهُ ، واما عبادة تسخير الخ .

(١) وقد علق عليه الممنف بأنه ليس فى ظاهر كلامه كفر ، لكن يفهم من باطن مرامه ، كما تَبَيَّنَ ، مِنْ أَنَّ مراده بهذا كله انه سبحانه عين جميع الاشياء ، فيقتضى ان يكون معبودا فى جميع الصور .

ولم يأت الممنف بجواب الشيخ المكي على هذا الاعتراض ، واكتفى القول بتخليطه فى حل المشكل ، الامر الذى اوجب اعراض الممنف عن ذكره .

(٢٣) الاعتراض الثالث والعشرون من فص موسى ، عليه السلام

وهو المتعلق بالمحاورة التى جرت بين موسى عليه والسلام وفرعون ، وأن فرعون لما سأل موسى : وما رب العالمين

(١) الحقيقة أن فى ظاهر كلامه الكفر ، وقد نبهت عليه فى موضعه .

كان جواب موسى مفيدا أن الحق عين العالم . فخاطبه فرعون بهذا اللسان ، والقوم لا يشعرون ، فقال : لئن اتخذت الها غيرى لأجعلنك من المسجونين " الخ .

وقد علق عليه المصنف بأن هذه مسألة جزئية من ابن عربى مبنية على قاعدته الكلية فى العينية ، التى هى مذهب الوجودية والذهرية الذين وقع الاجماع على كفرهم .

ثم أتى المصنف بكلام الشيخ المكى الذى فسر كلام ابن عربى على ظاهره ، من أن الحق عينُ جميع الاشياء ، الخ وقد عقب عليه المصنف بأن هذا توضيح وليس جوابا .

(٢٤) الاعتراف الرابع والعشرون من فرعون موسى ، عليه السلام ،

أيضا

والمتملق بقول فرعون : أنا ربكم الأعلى ، وأنه وإن كان الكل أربابا ، إلا أن فرعون هو الأعلى منهم لأنه فى منصب التحكم . لذا لما علمت السحرة مدق مقالته لم ينكروه ، بل أقروه عليه الخ .

والمصنف اكتفى بالتعليق على هذا الاعتراف بقوله : فانظر الى هذا الكلام العاقل ، الذى ليس تحته طائل ... الخ ولم يأت بجواب الشيخ المكى أيضا ، بل نوه به من أنه لما عجز عن حل المشكل ، انتقل الى توضيح كلامه بحيث شاركه فيه .

هذا فيما يتعلق بموضوع الاعتراضات تفصيلا .

الخاتمة :

قد اشتملت خاتمة الكتاب على عدة مسائل يمكن اجمالها
في النقاط التالية :

- (١) عدد المصنف في أولها بعض طامات ابن عربي ، المشار إليها في الاعتراضات السابقة .
- (٢) أتى ببعض ماسطره الشيخ المكي في خاتمة كتابه في مناقب ابن عربي وفوائده ، وسلاسل طريقته ، وثناء العلماء عليه ، ورد عليها ، وبين أنها ليست بمناقب وفائيل .
- (٣) أتى المصنف بكلام صاحب الشفا المتعلق بحرق علي بن أبي طالب مَن جعله الها ، وقتل عبد الملك بن مروان المتنبي الكذاب ، واجماع فقهاء بغداد على قتل الحلاج لانه كان زنديقا . وقد أورد المصنف كلام صاحب الشفا ليبين الواجب عمله تجاه هؤلاء الوجودية .
- (٤) تطرق المصنف الى مسألة الرد على الفرق الضالة وأنه من فروض الكفاية .
- (٥) بين المصنف خطر كلام الوجودية ، وضرر علومهم على المسلمين ، وأنه ليس بكلام الحلاج وأبي يزيد البسطامي وغيرهم من الذين صدرت منهم بعض العبارات التي يفيد ظاهرها الكفر . فهذه مجرد عبارات ، وتلك أُلْفَتَ فيها مؤلفات .
- (٦) أتى المصنف بطرف من أخبار ابن عربي ، وكلام العلماء في حقه ، منقولاً من كتاب العقد الثمين ، وقد جاء ضمنها قصيدة شرف الدين بن المقرئ في حال ابن عربي ومذهبه ، ومباهلة ابن حجر العسقلاني لبعض مُحِبِّي ابن عربي .

- (٧) ذكر المصنف حكم من يعتقد مذهب ابن عربى ، أو شك فى كفر مذهبه ، أو توقف فيه .
- (٨) ذكر المصنف مسألة فقهية محتملة بما سبق ، وهو السلام على الوجودية أتباع ابن عربى ، ورد السلام عليهم ، وتشميتهم إذا عطسوا .
- (٩) أنهى المصنف خاتمته بذكر ما يجب على الحكام فى دار الاسلام فعله تجاه من كان على هذه المعتقدات الفاسدة ، وما يفعل بكتبهم ومؤلفاتهم .

المبحث الثالثمنهج المؤلف فى كتابه

يمكن تقسيم منهج المؤلف فى هذا الكتاب الى قسمين :

الاول : منهجه بشكل عام ، فى الكتاب كله .

والآخر : منهجه فى الرد على فصوص الحكم ، واجوبة الشيخ المكى عن تلك الفصوص المعترضة عليها من الفصوص .

فعانداً ابيّن هذين القسمين ، ثم بعد ذلك اتطرق الى بيان قيمة هذا الكتاب ، وما يؤخذ على المؤلف فيه .

(١) منهج المؤلف بشكل عام :

يمكن اجمال منهج المؤلف فى كتابه هذا ، بشكل عام ، فى عدة نقاط :

(١) تقرير مسائل العقائد ، على طريقة أهل السنة والجماعة سلفاً ، حتى يميز المطلع عليها بينها وبين العقائد الباطلة ، وهذا أمر ظاهر فى مقدمة الكتاب ، وهو من محاسن الكتاب .

(٢) الاعتماد فى تقريره لمسائل العقيدة على كتب أهل السنة والجماعة ككتاب الفقه الاكبر المنسوب لابی حنيفة وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز الحنفى ، وشرح القُوتُوى على عمدة النسخى ، وغير ذلك ، وحكاية آراء الفرق الاخرى عنها .

(٣) التنفير من العقائد الباطلة ، والمبالغة فى الحط عليها ، خاصة مذهب الوجودية وما تفرع عنه .

(٤) بسط الكلام فى آراء العلماء فى ابن عربى ، وتكفيرهم له ، والتعرض لذكره كلما دعى داعي لذلك ، وذلك حتى

- يقف القارئ على حقيقة هذا الرجل ، وحقيقة مذهبه .
وهذا يظهر جليا في خاتمة الكتاب التي خصها لذلك .
- (٥) نبه المصنف أكثر من مرة الى ضرورة الاحتكام الى الكتاب والسنة ، وجعلهما حَكَمًا فاصلا وقاضيا في جميع الشئون والامور ، وضرورة رد المختلف فيه والمتنازع عليه الى الله ورسوله .
- (٦) أكثر المصنف من الاستدلال بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة على كثير من المسائل التي أوردها ونصرها .
- (٧) دعى المصنف الى ضرورة اقتفاء أثر سلف هذه الامة فان طريقتهم أسلم وأحكم ، وكذا دعى الى التوجه الى علوم وآراء العلماء المتفق على امامتهم وتبجيلهم ، وترك آراء وأقوال مَنْ عداهم من المفتسبين الى العلم ظاهرا وينتحلون الفساد باطنا .
- (٨) نبه المصنف في مواقع متفرقة الى ضرورة الاخذ باجماع العلماء ، وأن اجماعهم حجة .
- (٩) نبه المصنف الى ضرورة دراسة العلوم والكتب النافعة المجدية ، التي تعود على صاحبها بالخير والبركة ، وطرح العلوم والكتب الفارة التي لايجزي أصحابها من ورائها الا الوبال والفر وسوء المال .
- (١٠) اشارة المصنف بمض القفايا الخلفية ، أحيانا ، والتنويه بآراء العلماء فيها .
- (١١) التنويه أحيانا الى طريقة الوجودية وغيرهم ، بتعلقهم بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، وبكلام العلماء والائمة . نشرأ ونظما ، لترويج باطلهم ، وقد بين مورا من هذا الشغل ، كتعلقهم ببعض أبيات في التوحيد لشبح الاسلام الهروى ، وتعلقهم بممطلح الفناء والبقاء ، والجمع والتفرقة ، والتوحيد ، وغير ذلك . وهذا سعى من المؤلف في فضيحة هؤلاء الوجودية ، والتي جعلها من أسس منهجه في هذا الكتاب .

(١٢) اظهار تناقض كلام ابن عربي ، اذا اختلفت أقواله
وآراؤه في المسألة الواحدة ، ليحكم عليه بالمرض ،
وافطراب الفكر ، الذي يوجب نفرة الناس منه .

(١٣) الاكثار من النقل عن الكتب الأخرى ، وهذا يظهر جليا في
مقدمة الكتاب وخاتمتها ، اذ في المقدمة التي مهد
فيها بعض المسائل العقائدية ، قد أكثر النقل عن شرح
الطحاوية لابن أبي العز الحنفى . وفي خاتمته قد أكثر
النقل عن كتاب العقد الثمين .

(١٤) اعتمد المصنف أسلوب السجع في مواضع كثيرة من
الكتاب .

(ب) منهجه في الرد على كتاب "قصص الحكم" :

لقد سلك المصنف في رده على نصوص القصص مسلكا مرتباً ومنظماً في جميع الاعتراضات ، وذلك يتلخص في أنه ساق نصوص القصص المعترض عليها ، كما هي عند الشيخ المكي في كتابه "الجوائب الغربي" ، بنفس ترتيبه ، الثمانية الأولى جعلها المصنف - تبعاً للشيخ المكي ، مما لاتعلق لها بوحدة الوجود وبقيّة الاعتراضات مما تتعلّق به ، أولها صلة قريبة أو بعيدة به ^(١) . غير أنه ، كما سبق وأن أشرت جعل بعد كل اعتراض جوابه والرد عليه ، بخلاف ما هو عند الشيخ المكي ، الذي جعل الاعتراضات في باب ، والأجوبة في باب آخر .

والمصنف يورد نص القصص ، كما هو عند الشيخ المكي ، ثم يعلق عليه ، إما بالتنصيص على كونه كفراً أو كونه بدعة أو كونه محظوراً ومحذوراً ، أو باطلاً ، أو الحط على قائله بومفه بالحماقة وقلة الآب ، وما شبه ذلك .

وبعد ذلك يشير إلى بطلان هذا النص ومعارضته لنصوص الشرع في بعض الأحيان ، أو لكلام العلماء والأئمة ، في حين آخر . كما يبين وجه أو وجه بطلان هذا النص ، غالباً . كما يبين تناقض أطراف هذا النص ، إن كان فيه تناقض ، حسبما فهم من النص ، أو مناقضته لنصوص ابن عربي الأخرى ، إن كانت له نصوص أخرى ، ذكرها الشيخ المكي في كتابه . وذلك كله في عبارة لاتتجاوز عدة أسطر معظم الأحيان .

وبعد أن يمدد المصنف حكمه على نصوص القصص بذلك

(١) نص على هذا القيد ، الشيخ المكي ، انظر ص ٢٩٦ من الجاويد الغيبي ، ولم ينص عليه المصنف ، وكان الأولي أن يشير إليه ، لأن بقيّة الاعتراضات الستة عشر ، بعضها يتعلّق بوحدة الوجود تعلقاً مريحاً وواضحاً ، كالاقتراض التاسع وغيره ، وبعضها يتعلّق به من بعيد ، كالاقتراض العاشر والحادي عشر وغيرهما ، بل بعضها لايتعلّق بوحدة الوجود إطلاقاً لامن بعيد ولا من قريب ، كالاقتراض العشرون

المسورة ، يأتى ببعض أجوبة الشيخ المكي على كل نص غالبا .
ثم يبطل جوابه ، ليظهر فساد كلام ابن عربى ، وفساد كلام
الشيخ المكي . وهو فى معظم الأحيان يناقش تلك الاجوبة التى
يسوقها عن الشيخ المكي ، وبعض الأحيان يكتفى بنقلها ،
والتعليق عليها بكلمات يسيرة بأنه كلام فاسد وباطل ، أو
نحو ذلك .

والممنف قد يسوق نموما أخرى لابن عربى من كتبه الأخرى
كالفتوحات وغيرها ، لكن ليست من عنده ، بل نقلا عن الشيخ
المكى ، فيوردها اما لبيان تناقض كلام ابن عربى ، أو
لتأكيد فكرته التى فى النصوص .

والممنف ، كما أسلفت ، لم يورد جميع أجوبة الشيخ
المكى على تلك الاعتراضات ، بل اكتفى ببعضها ، وربما كان
بعض ما تركه أقوى فى الجواب بالنسبة الى ما أورده وأبطله
ورد عليه . بل أحيانا يهمل جواب الشيخ المكي كلية ان كان
النص مما لا يتوجه فيه على ابن عربى كفر ولا بدعة ، كما فى
الاعتراض العشرون ، أو كان فيه كفر أو بدعة ، لكن تركه
الممنف لخلط الشيخ المكي وعدم استقامة كلامه ، كما على
الممنف بذلك ، كما فى الاعتراض الثانى عشر ، والثانى
والعشرون ، والرابع والعشرون .

وقد سلك الممنف فى رده مسلك المعارضة والنقض ، فاما
المعارضة فقد سلكها تجاه كثير من النصوص ، حيث يصرح عقبها
بمعارضة هذا الكلام لنصوص الشرع وكلام الائمة ، ثم يأتى ببعض
النصوص والاقوال التى تعارض هذا النص . واما النقض فقد
سلكه الممنف فى كثير من المواضع ، أيضا ، وذلك بنقض أدلة
الخمم وإبطاله ، وهذا غالبا مايكون مع أجوبة الشيخ
المكى .

ومنهج المؤلف في ابطال اجوبة الشيخ المكي ، يلوح
ظاهرا في كل الاعتراضات ، وهو اظهار فساد كلام ابن عربي ،
وفساد كلام من يتأول له ، وأنَّ كلَّ مَنْ يتحمل له الاجوبة ، فهو
مبطل محتال ، يريد الماقي ابن عربي بأهل الحق ، وهو بعيد
عنهم بعد الخافقين ، وناء عنهم نأي المشرقين .

(ح) قيمة هذا الكتاب :

تظهر قيمة هذا الكتاب لأقلى كونه رداً على بعض مخالفات ومذكرات كتاب "فصوص الحكم" فحسب ، والتي خالف فيها مؤلفها الشرع القويم ، وحاد عن المراط المستقيم ، بل تظهر ، أيضا فى كونه رداً على مَنْ سعى للجواب عن تلك الفصوص وحملها على محامل حسنة . فوقع الكتاب تنبيها وتحذيرا لاتباع ابن عربى أن يفتروا بكلام شيخهم ، مدعين أن كلامه جارٍ على اصطلاح له خلاف ماهو المصطلح عليه فى وضع اللغة وعرف الشرع .

فبين المصنف فى هذا الكتاب أن كلام ابن عربى على ظاهره ، وأدل دليل على ذلك تفسيرات الشيخ - الزاعم أنه حل مشكلات الفصوص بعد خدمة قاربت السبع وثلاثين سنة - لنصوص الفصوص ، فقد فسرهما فى مواضع كثيرة بما هو أشد كفرا وأظهر فسادا من كلام ابن عربى نفسه . فإذا كان الأمر كذلك ، فليس هناك مشكل يحتاج الى حل ، ولا غامض يحتاج الى توضيح ، ولا مبهم يحتاج الى بيان ، اذ عبارات الفصوص المذكورات وانفحات الدلالات ، وكل ماكان فى الأمر أن الشيخ المكى أظهرها وأوضحها بأسلوب آخر ، مستعينا فى ذلك بما أسعفه من نصوص ابن عربى من كتبه الأخرى ، وبما فهم هو من كلام ابن عربى مدة خدمته لكتبه . نعم قد يوفق الشيخ المكى فى بعض المواضع فى تبرئة ابن عربى ، ظاهرا ، بأن يسوق له عدة نصوص تدل على خلاف ماذهب اليه فى الفصوص ، كما جاء فى الاعتراض الثانى المتعلق بقدم آدم ، عليه السلام ، والاعتراض التاسع المتعلق بوحدة الوجود . وهذا الحل ، أو هذه التبرئة - أن صح التعبير - تبرئة ظاهرية ، لاتجدى نفعا ، وذلك لكون تلك النصوص تكافئ نصوص الفصوص ، فليس الأخذ بإحداها بأولى من الأخرى .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لكون تلك النصوص
ظواهرها تعارض نصوص القموص وتناقضها ، بخلاف بواطنها
وحقيقتها ، فإن المتمعن فيها ، المحيط بذهب ابن عربى من
جميع جوانبه ، يدرك أن لاتناقض ولاتعارض ، وأن تلك النصوص
تتفق مع نص أو نصوص القموص .

فالممنف - رحمه الله - أظهر فى هذا الكتاب أن ما يصرح
به ابن عربى من القول بوحدة الوجود ، ووحدة الأديان . وصحة
كل اعتقاد ، واستفادة الرسل وخاتمهم من خاتم الأولياء ،
وانقلاب العذاب مذوبة ، ونجاة فرعون وإيمانه ، وغرق قوم
نوح فى بحار العلم ، وتخطئته بعض الأنبياء ، وغير ذلك ،
كله على ظاهره ، لا يريد به ابن عربى معانى أخر ، وليس له
فيها امطلاحات بخلاف هذا الظاهر ، دل على ذلك كلام الشيخ
المكى نفسه .

فلاشك أن هذا الكتاب ، وإن لم تكن الردود فيه من
القوة بمكان فى بعض الأحيان ، كما سيأتى بيانه ، إلا أنه
أظهر كفر ابن عربى وأوقف القارئ على فساد بعض كلامه من
كتاب "قموص الحكم" .

(د) مايؤخذ على الممنف في هذا الكتاب :

ان تخطئة الائمة واحماء المؤاخذات عليهم ، ليس بالمقام الهين ، ولا بالمرتج الخصب اللين ، فان من يريد تسجيل المؤاخذات والملاحظات على الائمة المبجلين ، المتفق على امامتهم وديانتهم ، لابد وأن يكون مقاييسا لهم في علمه وامامته ، ورجاحة عقله وفكره وفهمه ، بل حتى في ديانته وعمله .

ولست في المقام الذي اشرئب فيه الى مطاولة امام كالملا على القارى ، ولا الى دون ذلك . لكن لما اقتضى البحث بيان منهج المؤلف في كتابه ، كان لابد من بيان مدى اصابة الممنف الغرض ، وموافقته لسلوك المنهج السليم في البحث والرد .

فاقتضى الامر تسجيل هذه الملاحظات ، او المؤاخذات ، او الاخطاء ان جاز التعبير ، على الممنف .

ويمكن تقسيم المؤاخذات على الممنف الى قسمين : مؤاخذات عامة على الكتاب كله ، ومؤاخذات خاصة بالاعتراضات واليك بيانها :

المؤاخذات العامة :

(١) تكرار بعض مسائل المقدمة ، التي مهد فيها بعض المسائل العقائدية ، وتداخل تلك المسائل في بعض الأحيان ، وعدم انتظامها وترتيبها ، بل جاءت مسائل مبعثرة غير مترابطة في أغلب الأحيان .

واليك بعض الأمثلة على هذه الملاحظات .

أما مثال تكرار بعض مسائل المقدمة ، فكحديثه في المقدمة عن حدوث العالم ، ورد القول بقدمه وذلك في (ص ٤) ثم أعاد ذكر هذه المسألة بعد أن أغفلها تماما في (ص ٦٠) وكحديثه عن التوحيد الذي ذكره (ص ٧) ، ثم أعاد ذكرها ، بعد أن تكلم عن مسائل آخر ، في (ص ١٤) ، ثم في (ص ١٩) ، ثم في (ص ٥٠) .

وأما مثال تداخل بعض المسائل فكقوله وهو يتحدث عن حدوث العالم : "ثم الإجماع على حدوث العالم ، وهو ماسوى الله ذاتا وصفة ، فإن الصفات لآعين الذات ولاغيرها ، عند أهل السنة ، وقد نفت المعتزلة أصل الصفات والأسماء" انظر (ص ١٤) . فأنظر كيف أقحم وأدخل مسألة على مسألة دونما رابط أو صلة .

ومثاله أيضا ماذكره من اللوازم الباطلة المترتبة على مذهب وحدة الوجود ، بعد ذكره كمذهب الجهم بن صفوان وقوله في التوحيد ، وأنه جعل الحق وجود مجرد ، فجعل المصنف تلك اللوازم الباطلة لوازما لمذهب الجهم بن صفوان ، والمواب أنها من لوازم القول بوحدة الوجود ، انظر (ص ٥٥) ومابعدها وأما مثال عدم انتظام المسائل وترتيبها ، فهو أمر ظاهر لمن اطلع على هذه المقدمة ، فهو يتحدث أولا عن حدوث العالم وبطلان القول بقدمه . ثم كون الحق ليس محلا للحوادث

ثم عن التوحيد ، ثم عن مذهب السوفسطائية ، وثبوت حقائق الأشياء ، ثم يعود فيتكلم عن التوحيد ، ثم يأتي بكلام يعبر من كفر ابن عربي ، ثم يتكلم عن مذهب المجسمة ، ثم يتطرق الى مسألة الجهة ، ثم الى ماهية الحق ، ثم الى مسألة صفات الحق ، وأنه لا يقال : ان ذاته محل صفاته ، أو محل صفاته ذاته ، أو صفاته معه ، أو فيه الخ ، ثم يدع المسائل العقائدية . ويتكلم عن ضرورة الاحتكام الى الكتاب والسنة ، ويتحدث أثناءها عن مسلك بعض الفلاسفة والمتكلمين والموفية في التلاعب بنصوص الشرع ، ومحاولة تطويعها لأرائهم . ثم يتكلم عن فعل السلف وبركة علومهم . ثم يعود الى مسائل العقيدة ، فيتحدث عن التوحيد ، ويتطرق الى مذهب الجهم في أثناءه ، ويتطرق الى لوازم مذهبه ، ثم يعود الى ذكر ابن عربي ، وذكر بعض منكراته وبعض من كفره وأثنى عليه ثم يعود الى ذكر بعض المسائل العقائدية ، كفساد القول بالحلول والاتحاد ، والتطرق أثناء ذلك الى مذهب المجوس والثنوية . ثم يعود فيتكلم عن التوحيد الذي أعناه بعض العلماء في شعرهم ثم يعود الى بعض مباحث العقيدة ، وهو ضرورة وجود موجدتين أحدهما واجب الوجود ، والآخر ممكنه ، والفارق بينهما الخ وهكذا يتناول المصنف مسائل هذه المقدمة بحسب ما سنج به خاطر من غير ترتيب ولا تنظيم .

(٢) تناقض المصنف في بعض مسائل المقدمة ، مثال ذلك ، قوله ، عند حديثه عن القدر المشترك بين صفات الحق والخلق ، أنهما ليسا من قبيل المشترك اللفظي . انظر (ص ٨٥) ، ثم ذكر في رده على جواب الشيخ المكي أنهما من قبيل المشترك اللفظي . انظر (ص ٢٩٠) .

(٣) خطؤه في بعض ما ينسبه من آراء الى بعض الفرق ، كما نسب الى المعتزلة نفى أسماء الحق ، جل وعلا . انظر

(ص ١١) ، وكما نسب الى الفلاسفة نفى ماهية الله وحقيقته . انظر (ص ١٣٠) ، وكما نسب الى الجهم نفى جميع الصفات . انظر (ص ٥٣) .

(٤) عدم دقة المنف في تحديد وتعريف بعض المسائل ، كتعريفه التوحيد - املاحا - بأنه تبعيد الحق عن مشابهة مخلوقاته ، وتجريده عن كل ما يمتور في الافهام ويتخيل في الالوهان والالوهام . انظر (ص ١٢) . ومعلوم ان هذا تعريف التنزيه لا التوحيد .

(٥) عدم الدقة في النقل عن الكتب في بعض المواضع ، وعدم التثبت من النصوص بالرجوع الى مصادرها .

اما عدم دقة المنف في النقل ، فمثاله ما حكاه عن كتاب "الشفا" للقاضي عياض من حرق على بن ابي طالب لعبد الله بن سبأ . انظر (ص ٣٧٠) . وكذا ما حكاه من كلام السعد التفتازاني في شرح المقامد . انظر (ص ٢٥٥) وكذا ما حكاه عن الشريف الجرجاني في حاشية التجريد . انظر (ص ٢٥٦) .

اما عدم التثبت والتوثق في النقل ، بالرجوع الى مصادرها فهو امر ملحوظ بصورة واضحة في قسم الاعتراضات والذي سوف يأتي الحديث عنه .

(٦) احتجابه واستدلاله بالاحاديث الضعيفة ، بل والموضوعة والتي لا اصل لها ، دون الاشارة الى درجتها ، مثل حديث "كل الناس في ذات الله حمقى" . انظر (ص ١٧) ، وحديث "عليكم بدين المجائز" . انظر (ص ١٧) ، وحديث : "كنت كنزا مخفيا" . انظر (ص ١٨٦) ، وحديث : "لولاك لما خلقت الافلاك" . انظر (ص ١٩٢) ، وغير ذلك .

(٧) مجازاة الموفية في بعض اقوالهم ومطلحاتهم ، والخوض فيها بما لم يعهد عن سلف هذه الامة ، فكان الاولى

بالممنف أن يتحاشاها ، وذلك مثل كلامه فى الحقيقة والطريقة والشريعة ، والتدرج بها فى مراتب التوحيد ، بحيث يعتقد المرید أولا عند نطقه كلمة التوحيد أن لامعبود الا الله وهذه شريعة ، ثم يعتقد أن لاموجود الا الله ، وهذه طريقة ، ثم يعتقد أن لامشهود الا الله ، وهذه حقيقة . انظر (ص ٢٦) . وكذا كلامه فى الفناء والبقاء والجمع ، وجمع الجمع ، وغير ذلك .

(٨) اتیان الممنف بكلام بعض الموفية ، والاحتجاج به كشاهد على حصولهم فى بعض المقامات موردا اياها فى معرض الثايد والمدح ، مع كونها نصوصا مجملة متشابهة محتملة للحق والباطل ، فكان الاولى بالمؤلف الاعراض عنها ، والاكتفاء بكلام اهل الحق ، الذى لا يَحتمل الا الحق . ومثال ذلك اتيانه بقول بعض الموفية : "ليس فى الدار غيره ديار" . انظر (ص ٢١) ، وقول بعضهم : "سوى الله والله ما فى الوجود" . انظر (ص ٢١) . وقول بعضهم "ليس فى جبتى سوى الله" . انظر (ص ٢٧٣) . وغير ذلك . وكذا اتيانه ببعض المور التشبيهية فى بيان طريق ظهور الكثرة عن الوحدة ، والذى تبع فيه الممنف الشيخ المكى ، فى حكايته لها ، وذلك بتمويرها بانفصال الالوان عن النور . انظر (ص ٢٧٩) ، وهو مثال لا يستقيم مع عقيدة اهل السنة لو أخذ بجميع لوازمه ، وكذا اتيانه بمثال القدح والخمر ، فى تمويره الصلة بين الحق والخلق . انظر (ص ٢٨٣) .

فكان الاولى بالممنف تحاشى مثل هذه المور التشبيهية والامثلة التقريبية ، كيف لا ، وهو الذى نهى أن تضرب الامثال لله عز وجل . انظر (ص ١٩٣) .

- (٩) كثرة نقل المصنف عن شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفى ، دون الإشارة الى ذلك فى عدة مواضع . وقد نبهت عليها فى موضعها .
- (١٠) حيدده فى بعض المسائل العقدية عن منهج السلف ، كما فى مسألة الجهة . انظر (ص ٣٥) ، وكما فى مسألة كون الحق لداخل العالم ولاخارجه . انظر (ص ١٢٨) ، فكان الاولى بالمصنف ان يسلم بعلو الحق على خلقه ، كما وردت بذلك النصوص الشرعية .

المؤاخذات الخاصة بالاعتراضات :

- (١) لم يتناول الممنف من منكرات القوم وفلواته الا بعض المسائل ، وهى الاربع وعشرون اعتراضا ، بينما كتاب "قوم الحكم" ملئ بالافكار الشاذة والآراء المنحرفة . ولعل عذره فى هذا أنه قدم تناول الاعتراضات التى اشارها وانشأها الشيخ المكي ، بغية الجواب عنها .
- (٢) عدم اطلاع الممنف على أى كتاب من كتب ابن عربى ، عند وضعه الكتاب ، لاعلى كتاب "قوم الحكم" ، ولا "الفتوحات المكية" ، ولا غيرها ، بل ولا على شروح القوم أيضا ، اذ كل ما أورده من نصوص كلام ابن عربى سواء نصوص الاعتراضات أو غيرها أو كلام شراح القوم فهو بطريق النقل عن الشيخ المكي فى كتابه "الجانب الغربى" . لذا جاءت نصوص الاعتراضات فى كثير من الأحيان مختلفة اختلافًا غير يسير . وكان الواجب على الممنف ، رحمه الله ، أن يتثبت ويتوثق من تلك النصوص ، وعلى وجه الخصوص نصوص الاعتراضات ، حتى لا يحكم على ابن عربى بشئ لم ينص عليه .
- يدل على هذا الأمر - أعنى عدم اطلاع الممنف على مؤلفات ابن عربى - عدة أمور :
- (١) تمريحه حال شروعه فى الاعتراضات أنه أوردها نقلا عن الشيخ المكي ، كما أورد أجوبة الشيخ المكي عليها ، وأجوبة الشيخ المكي مشتملة على كثير من نصوص ابن عربى، سواء من القوم أو الفتوحات أو غيرها ، وقد جاءت النصوص التى أوردها الممنف عن ابن عربى مطابقة تماما لما أوردها الشيخ المكي فى "الجانب الغربى" .

(ب) تمريجه فى بعض المواضع أنه غير متثبت من نص ابن عربى هل وقع هكذا أم لا ؟ وإنما أورده بتلك الصورة بناء على نقل الشيخ المكي .

مثاله قول المصنف فى الاعتراض الحادى والعشرين :
 "وإنما قلنا هذا بناء على نقل هذا المؤلف ، ولعله
 حذف من كلام شيخه من مريح الباطل " (١)

(ج) أنه نسب فى مقدمة الكتاب الى ابن عربى أشياء لم تصدر منه ، وليست فى كتبه ، كقوله عن ابن عربى أنه قال فى الفصوص من ادعى الألوهية فهو صادق فى دعواه . وأنه قال : ضيق ابن أبى كبشة أمر الدين على الموحدين . وأنه قال فى الفصوص : ان الرياضة اذا كملت اختلط ناسوت صاحبها بلاهوت الله . (٢)

فالنمان اللذان عزاهما المصنف الى كتاب "فصوص الحكم" ليستا فيه ، وأما النص المجرى عن المصنف فلم أقف عليه عند ابن عربى ، بعد البحث والتحقيق ، وقد نبهت فى ذلك الموضع أنه يحكى عن ابن سبعين .

(د) أن المصنف قط لم يشر الى نقله عن كتاب الفصوص أو الفتوحات ، أو غيرهما ، بل دائماً يمزو نقل تلك النصوص عن الشيخ المكي .

(هـ) أن غالب نصوص الاعتراضات التى أشرى بها المصنف أشرى بها بالمعنى لا باللفظ المنحبط تماماً لاختلاف بين اللفاظ التى ساقها المصنف فى الاعتراضات وبين نصوص الفصوص اختلاف بين فى كثير من المواضع ، وقد نبهت على كل ذلك فى موضعه . ومعلوم أن تبديل لفظ مكان لفظ يغير المعنى ،

(١) انظر م ٣٤٦ .

(٢) انظر م ٥٦ .

(٣) انظر م ٥٦ .

(٤) انظر م ٥٧ .

خموصا عندما يكون هذا التبديل في كتاب اختار ممنها
ألفاظها بدقة وقصد ، ككتاب القموص .
فهذا يدل على أن الممنف نقل تلك النصوص حسب ما فهمه
من كلام الشيخ المكي ، دون التثبت والرجوع الى كتاب القموص
ذاته . لذا فلا يستبعد أن الممنف قد ترجم كتاب "الجانب
الغربي" للشيخ المكي من الفارسية الى العربية ، اذ الذي
يبدو لي أن الممنف كان يجيد اللغة الفارسية ، وربما يعود
ذلك الى نشأته الاولى التي نشأها في هراة من بلاد أفغانستان
وأوضح دليل على عدم اطلاع الممنف على نصوص
الاعتراضات من كتاب القموص ، هو ما نسبته الى ابن عربي في
الاعتراض التاسع عشر من أنَّ المُكَلَّف في كل آن يكون غيره ،
ويحشر في العقبي غير ما كان موجودا في الدنيا ،^(١) .
فهذا النمر ليس من كلام ابن عربي في القموص ، ومع ذلك
فقد بَنَى الممنف رَدَّه عليه في هذا الاعتراض . وفي الحقيقة هو
من كلام الشيخ المكي وزيادته التي أدرجها ضمن كلام ابن عربي
فظنه الممنف من كلام ابن عربي نفسه .
(٣) فَعَف الرد في بعض الاعتراضات ، كما في الاعتراض التاسع
المتعلق بوحدة الوجود ، الذي لم يُشَبِّه الممنف دَرَسًا
وبحثًا ، ولا وِفَاءَ حقه من الرد مع كونه مذهبًا له تفاميل
وأدلة عقلية ونقلية ، ان جاز تسميتها أدلة . وكذا
رده في الاعتراض الثالث عشر ، والرابع عشر ، والثالث
والعشرون ، والرابع والعشرون ، وغير ذلك .
(٤) عدم رجوع الممنف الى المصادر التي استقى منها الشيخ
المكي علومه ومعارفه ، بل نقلها عنه على أنها أقوال
صحيحة مسلمة . مثاله ما تابع فيه الممنف الشيخ المكي

(١) انظر ص ٣٣٧ .

القول بأن الامام الغزالي يذهب الى تفصيل الملائكة على البشر ، وقد عزا الشيخ المكي قوله هذا إلى الاحياء .
 بينما الواقع يخالف هذه النسبة ، اذ ليس في كلام الغزالي ما يدل مراحة على هذا التفصيل . وقد نبهت على نمه الذي في الاحياء في موضعه . وكذا أيضا متابعة المصنف للشيخ المكي فيما نسبته الى الشريف الجرجاني من ذمه لمذهب وحدة الوجود ، نقلا عن حاشية التجريد .
 بينما الأدلة تشهد أن الجرجاني ساقه في معرض المدح والثناء والتأييد .

(٥) عدم سوق المصنف كل أجوبة الشيخ المكي ، اذ في بعضها من القوة النسبية ، التي كان متوجبا على المصنف ابطالها . وذلك على سبيل المثال كما في الاعتراض السابع ، المتعلق بايمان فرعون ونجاته في الدار الآخرة ، فقد اطلال الشيخ المكي في عرض أدلة هذا الرأي وقدم لها أربع مقدمات ، بينما المصنف لم يرد عليه الا في كلمات يسيرة . وكما في الاعتراض الخامس المتعلق بتخطئة ابن عربي لابراهيم ، عليه السلام ، في الذبح . فقد اطلال الشيخ المكي فيه الكلام ، وفعل الكلام في رؤى الانبياء ، وانها قسمين : قسم يحتاج الى تعبير ، وقسم لا يحتاج اليه ، وشرع في بيانهما . وهذا ما لم يتناوله المصنف ولارد عليه . وكما في الاعتراض التاسع ، والسابع عشر ، وغيرها .

(٦) حكم المصنف على بعض نموس الاعتراضات أن لا كفر فيه والمواب خلاف ذلك . كما في الاعتراض الثاني والعشرين .

(٧) يورد المصنف في بعض الأحيان جواب الشيخ المكي دون أن يرد عليه ويبطله ، بل يكتفى بذمه والخط عليه ، وذلك

كما فى الاعتراض الثالث عشر ، والرابع عشر ، والخامس عشر والعشرين ، وغيرها .

(٨) أتى المصنف - تبعاً للشيخ العكر - باعتراض ليس له تعلق بوحدة الوجود ، وجعله ضمن الاعتراضات المتعلقة به ، وهو الاعتراض العشرون .

(٩) يظهر من بعض ردود المصنف أنه غير محيط ومدرّك لمطلحات ابن عربى وقواعده الصوفية الفلسفية ، لذا فهو يفهم كلامه على أصول وقواعد المتكلمين ، ومن ثمّ يرد عليها بناء على تلك الأصول . وهذا هو الذى دفع المصنف الى الحكم على ابن عربى بالتناقض . ولأنّ المصنف قد جانب المواب فى تلك التفسيرات ، وفهمها على خلاف ما هو عند ابن عربى .

يظهر ذلك جلياً فى رده على الاعتراض الثانى حيث رمى المصنف ابن عربى بالتناقض لانه جمع فى آدم ، عليه السلام ، بين وصفى القدم والحدوث . وهذا الحكم منه بناء على فهمه القدم والحدوث كما هو عند المتكلمين . وابن عربى له فهم خاص فيهما لا يتوجه عليه التناقض عند الجمع بينهما فى ذات واحدة . وكذا فى رده على بعض نصوص ابن عربى فى الاعتراض التاسع ، الذى جاء فيه قول ابن عربى : "سبحان من اوجد الاشياء وهو عينها" فرماه المصنف بالتناقض ، وقوله : "فهو عين كل شيء فى الظهور ، ماهو عين الاشياء فى ذواتها" . وقد استشكله المصنف . وقوله : "زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق ، فقالوا : ماثم الا ما نرى ، فجعلت العالم هو الله والله نفي العالم ليس أمراً آخر" . فرماه المصنف بالتناقض والحق أن ابن عربى غير متناقض فى تلك العبارات ، ولا يهدم كلامه بعمه البعض ، وقد نبهت على مراد ابن عربى منها فى مواضعها .

وكذا فى رده على الاعتراض العاشر ، المتعلق بالجمع بين التنزيه والتشبيه . حيث حكم الممنف على كلام ابن عربى فيه بالتناقض ، اذ مَنْ نَزَّهَ مَاشَبَهُ ، وَمَنْ شَبَّهَ مَانَزَّهُ ، وَحُكِّمَهُ هذا بناءه أيضا على أصول المتكلمين واصطلاحهم فى التنزيه والتشبيه لذا بنى رده عليه . بينما ابن عربى له اصطلاح خاص فى التنزيه والتشبيه ، لايتوجه عليه التناقض من الجمع بينهما فى الحكم على الذات الالهية بهما معا . وقد بينته فى موضعه . وكذا كرر الممنف هذا الحكم فى الاعتراض الثانى عشر ، المتعلق بتخطئة ابن عربى لنوح عليه السلام فى دعوته لانه لم يجمع فيها بين التنزيه والتشبيه .

وكذا فى رد الممنف على الاعتراض الخامس عشر ، الذى يمرح فيه ابن عربى بعبادة الحق للخلق . فقد فهم الممنف العبادة هنا على ظاهرها فى عرف الشرع ، بينما ابن عربى يريد به معنى آخر ينسجم مع مذهبه فى وحدة الوجود .

(١٠) أخطأ الممنف ، أحيانا ، فى فهم نص كلام ابن عربى ، كما فى الاعتراض الحادى والعشرين ، المتعلق بسبب كفر النصارى ، وأنه راجع الى الحمر دون التعميم . وقد أَيْدَ الشَّيْخُ الْمَكِّيُّ هذا السبب بكلام بعض شراح القوم ، كَالْقَيْمَرِي ، وَالْجَنْدَرِي ، وَالْجَامِي . فرد الممنف فهم الشراح ، وقال : ان الكفر راجع اليهم ، حيث وافهموا كلام شيخهم - يعنى ابن عربى - وحملوه على محمل باطل زعموه حقا . وانى لاعمجب من الممنف رده كلام الشراح ، وهم أعلم بمراد شيخهم ، وهو الذى حكم على ابن عربى فى مناسبات كثيرة بالكفر والفساد ، لانه يقول بوحدة الوجود ، ويعمم العينية حتى فى الاشياء الدنية .^(١)

فالحق أن كلام الشراح هو المواب ، وأن الكفر بسبب
الحمير وقد فصلت هذه المسألة فيما سبق ، وأيدها بالشواهد
والادلة من كلام ابن عربى نفسه .

وكذا خطؤه فى الاعتراض الرابع عشر ، فى متابعتة ابن
عربى القول بأن الله لو نَجَّى قومَ نوح من الفرق لنزل بهم من
تلك الدرجة الرفيعة التى حملت لهم ، حال غرقهم . ولم
يتفطن المصنف الى مراد ابن عربى ، فظن أنه يريد بتلك
الدرجة حصول الايمان من قوم نوح لمعاينتهم العذاب ، لذا
فتابعه المصنف على هذا الرأى ، ولم ينكر عليه الا مجرد
التسمية ، أى تسمية هذه الحالة بأنها رفيعة . بينما الذى
يعنيه ابن عربى هو الهلاك والفناء فى ذات الحق .

المبحث الرابع

عملى فى التحقيق

المطلب الأول : توثيق نسبة الكتاب الى مؤلفه

ان ثبوت هذا الكتاب للملا على القارى امر مقطوع به ، لايدخله أدنى شك ، وقد تضافرت الأدلة والشواهد على ذلك ، فمن هذه الأدلة :

(١) تصريح الممنف باسمه فى مقدمة الكتاب ، حيث قال :
" ... أما بعد ، فيقول الملتجئ الى حرم ربه البارى على بن سلطان محمد القارى " .

(٢) اشارته فى بعض المواقع من الكتاب الى بعض مصنفاته ، وذلك كإشارته الى رسالة "قر العون ممن يدعى ايمان فرعون" ^(١) .

(٣) الكتب التى نقل عنها الممنف فى هذا الكتاب متفقة مع الفترة التى عاش فيها ، وذلك كنقله عن كتاب "نفحات الانس" للجامى ، و"العقد الثمين" للفاسى ، و"شرح الطحاوية" لابن أبى العز الحنفى ، وغيرها . وكلها كتب متقدمة على عمر المؤلف .

(٤) تناول الممنف كتاب "الجانب الغربى" للشيخ المكى بالرد ، وهو متقدم على الممنف بقراءة قرن من الزمان
(٥) أسلوب الكتاب وتعابيريه متفقة تماما مع أسلوب الممنف فى مصنفاته الأخرى .

(٦) جاءت النسخ المخطوطة ، التى وقفت عليها ، للكتاب منسوبة كلها الى على القارى .

(١) انظر ص ٢٤٥، ٧٠٠، ٥٧ .

(٧) المصادر التي ترجمت لعلّي القاري ، والتي تناولت ذكر مؤلفاته ، ذكرت أن له رداً على كتاب "فصوص الحكم" . فمن هذه المصادر : "كشف الظنون" ، حيث جاء في (ص ١٢٦٤) ، قول حاجي خليفة : "وعلى الفصوص رد للشيخ علي بن سلطان محمد القاري القروي ، ، أوله : الحمد لله الذي أوجد الأشياء شرها وخيرها ... الخ " . ومنها : "هدية العارفين" ، حيث عدّ اسماعيل البغدادي في (ص ٧٥٢) ، عند تعداده لمؤلفات علي القاري ، كتاب "رد الفصوص" .

ومنها "مختصر نشر النور والزهر" ، حيث جاء في (٣٢٠/٢) قول مؤلفه عند تعداد مؤلفات علي القاري : "ورسالة رد بها على المعارف بالله محيي الدين العربي في كتابه الفصوص ، رد بها على القائلين بالحلول والاتحاد وأبطل أقوال الجميع ، وحذر من معتقدهم وأفعالهم" . ومنها "تاريخ الأدب العربي" لبروكلمان ، حيث ذكر في (٥١٩/٢) عند تعداده لمؤلفات علي القاري ، أن له رسالة ضد كتاب "فصوص الحكم" .

المطلب الثانى : تحقيق عنوان الكتاب

ذكرت المصادر التى ترجمت لعلي القارى ، والتى تناولت ذكر مؤلفاته ، أن له ردا على كتاب "فصوص الحكم" ، كما سبقت الإشارة اليه ، قبل قليل ، لكن اختلفت هذه المصادر فى عنوان هذا المصنف . وفى "هدية العارفين" ، كما سبق ، جاء عنوانها "رد الفصوص" ، وفى "تاريخ الادب العربى" : "رسالة فد الفصوص" ، وفى "كشف الظنون" و"مختصر نشر النور والزهر" لم يذكرنا عنوانها ، بل ذكروا أن له ردا على الفصوص .

وقد جاء عنوان الكتاب على غلاف نسخة مكتبة الاوقاف ببغداد : "رد الفصوص" . كما ورد على غلافها أيضا "رد على الشيخ محيى الدين للعلامة الشهير الملا على القارى" (١) . وفى نسخة دار الكتب المصرية : "رسالة العلامة على القارى فى الرد على ابن العربى وعلى القائلين بالحلول والاتحاد ، وابطال أقوالهم والتحرز عن معتقدهم وأعمالهم" . وفى نسخة مكتبة الازهر : "رسالة العلامة علي بن سلطان محمد القارى فى حقيقة التوحيد والرد على الوجودية" . وفى نسخة مكتبة بلدية الاسكندرية : "رسالة فى الرد على ابن عربى" . وفى المطبوعة "رسالة فى وحدة الوجود" . وفى نسخة مكتبة برلين ، جاء عنوانها ، كما فى فهرس مخطوطاتها : "المَرْتَبَةُ الشُّهُودِيَّةُ وَالْمَنْزِلَةُ الْوُجُودِيَّةُ" وجاء تحت هذا العنوان عنوان آخر هو : "مَرْتَبَةُ الْوُجُودِ وَمَنْزِلَةُ الشُّهُودِ" ، جاء فى أولها : "الحمد لله الذى أوجد الأشياء شرها وخيرها ..." أى هى مطابقة لرسالتنا .

(١) وقد جاء عنوانها فى فهرس مخطوطات مكتبة الاوقاف ببغداد هكذا : "الرد على كتاب فصوص الحكم لابن عربى" .

فمما تقدم نلاحظ اختلافا كبيرا في تحديد عنوان هذا

الكتاب . اذ محمل عناوينه ستة تقريبا وهي :

(١) رد القموص

(٢) رسالة في حقيقة التوحيد والرد على الوجودية

(٣) رسالة في الرد على ابن عربي

(٤) رسالة في الرد على ابن عربي وعلى القائلين بالحلول

والاتحاد وابطال اقوالهم

(٥) المرتبة الشهودية والمنزلة الوجودية

(٦) مرتبة الوجود ومنزلة الشهود

والحقيقة ان العناوين الاربعة الاولى اوصاف لفحوى

الكتاب لعناوين وأسماء له . وان عنوان الكتاب دائر ومتردد

بين العناوين الاخيرين كما سيأتى تحقيقه .

والمصنف ، رحمه الله ، لم يذكر عنوان الكتاب ضمنه ،

لا فى المقدمة ولا فى الخاتمة ، ولا فى أى موضع آخر منه . لذا

ونظرا لهذا الاختلاف الكبير في تحديد عنوان هذا الكتاب ،

اجتهدت - قدر طاقتى - فى تحقيق عنوان الكتاب على وجه

التحقيق . ولا يكون هذا الا بالوقوف على تسمية المؤلف نفسه

لهذا الكتاب فى مؤلفاته الاخرى .

وقد أشار المؤلف الى كتابه هذا فى بعض مؤلفاته ، وفى

البعض منها أشار اليه دون ذكر اسمه ، وفى بعضها صرح

بعنوانه .

فمن المواضع التى أشار فيها المؤلف الى كتابه هذا

دون تسميته :

(١) قوله فى رسالة فتح الاسماع (ص ١١٦) ، بعد ان تحدث عن

مقام الغناء : "ومن هنا غلط الوجودية من ابن عربي

واتباعه من جهلة الموقية ، حيث أخطأوا عن جادة توحيد

طريقة اليهودية ، ولم يُفَرِّقوا بين المعية والعينية
كما أوضحت هذه المسألة في رسالة مستقلة " .

(٢) وقال في شرح الشفا (٤٩٩/٤) مانصه : "... ان كثيرا من
الناس يعظمونهم (أي طائفة ابن عربي) ، ويسمعون كلامهم
ويطالعون كتبهم ، وَيَتَّبِعُونَ مَرامَهُمْ ، ويسمون رئيسهم
بالشيخ الأكبر ، الذي يدعي أنه خاتم الأولياء ، وأنه
يستغفر منه خاتم الأنبياء ، وشبه نفسه بلبنة ذهب ،
وشبه ميد البشر بلبنة فضة ، ونحو ذلك ، كما بيئته في
رسالة مستقلة " .

(٣) وقال في شرح عين العلم (٤٥/١) ، عند حديثه عن بعض
العلوم والكتب المحرم تعاطيها : "ومنها قراءة كتاب
الغموص المخالف للنصوص ، فإنه مشتمل على أنواع من
الكفریات المريجة ، التي ليس لها تأويلات صحيحة .
وقد قال ابن المُقَرِّي في الإرشاد : ان طائفة ابن العربي
شر من اليهود والنصارى ، وقد عملت في هذه المسألة
رسالة مستقلة " .

* اما تمريجه بعنوان الكتاب ، فقد وقفت له فيه على
رسالتين مرع فيهما بالعنوان ، لكن بَيَّنَّ العنوانين اختلاف في
مبنى اللفاظ لافى معناها . وهاتان الرسالتان هما :

(١) رسالة في تفاوت الموجودات

وقد جاء في الورقة (١/٢) منها ، قول المصنف : "...
ولاتفتر بكلمات ابن عربي ، وأتباعه الغبي ، من شراح كلامه
في كفریات مرامه ، التي من جملتها اعتقاد أنه سبحانه أوجد
الاشياء وهو عينها ، وهذا عين الخطأ في نظر العرفاء ، فان
الموجد قديم والموجد حادث ، فكيف يحتمل أن يكون المخلوق
عين الخالق ، ويستويا في مراتب الحقائق . والغريب أنهم
أخذوا العينية من آية المعية . وقد ابتلي طائفة من

الإلحادية والاتحادية في هذه البلية . وقد أوضحت هذه القفبة في رسالتي المسماة بالمرتبة الشهودية في المنزللة الوجودية " . اهـ

(٢) رسالة ذيل الرسالة الوجودية في نيل المسألة الشهودية وهي ، بعد أن تَبَيَّنَ لي من الاطلاع عليها ، ذيل على هذا الكتاب ، أعني كتاب "رد الفصوص" .

فقد جاء في أولها بعد الديباجة ، قول المصنف : "لما كتبت الرسالة المسماة بمرتبة الوجود ومنزلة الشهود ، وَبَيَّنْتُ فيها وجوه فلاة طرق أهل الإلحاد ، من القائلين بوحدة الوجود والحلول والاتحاد ، وَعُذِّيتُ بها فتح أبواب أرباب الاقتصاد من أصحاب النصوص ، الذين عليهم الاعتماد ، سواء العاكف فيه والباد ، عرفت تلك الرسالة المشتملة على واضحات الدلالة ، المأخوذة من كتاب الله وأحاديث صاحب الرسالة ، على مَن ظننتُ به أنه نهاية في تحقيق العلوم ، وغاية في مراتب تدقيق الفهوم ، فكتب إلي مادلً على أنه خال عن آداب الطريقة ، وعار عن علوم الشريعة ، ومعارف الحقيقة ،.....، ثم رأى تلك الرسالة بعض أرباب الجهالة ، وأصحاب الفلاة من الطائفة الوجودية ، والجماعة الجهودية ، فكتب في هامش تلك المسودة ماسيورته الندامة في يوم القيامة ، كما قال تعالى : {ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة} : "ان الأولياء يَمْلُونَ إلى المرتبة المنية بحيث يخرجون عن دائرة الشريعة" . وبعد هذه العبارة الثنية زاد في حالته الفظيعة بأن ضم إليه ما هو حجة عليه بقوله : "أما ترى في قمة الخضر والكليم" . وهذا من طبعه السقيم وعدم اطلاعه على تفسير كلام الله القديم ،.....، ثم رأيت فتوى لبعض الأروام مشتملة على بعض الأحكام ، مخالفة لما عليه العلماء الأعلام ، حيث ذكر في جواب سؤال رُفِعَ إليه

فبما يتعلق بابن عربى ، ومَن ينكر عليه . فأطنب فى صفاته وتعظيم ممنفاته ، وأن مَن أنكر فقد أخطأ ، وأن أصراً فى إنكاره فقد ضل . يجب على السلطان تأديبه ، وعن هذا الاعتقاد تحويله ، الى آخر ما ذكره . وهذا نشأ من الخطأ فى اجتهاده ، المبني على سوء اعتقاده ، فجعل المعروف منكراً ، والمنكر معروفاً ، فإن مَن تأمل فى كلماته المريحة فى الكفر لايوم مَن أنكر عليه ... اهـ

وقد أطلت فى ذكر هذا النص ، ليظهر أن الكتاب الذى يعينه المصنف هو فى الرد على منكرات كتاب "فصوص الحكم" لابن عربى ، الذى هو بعينه الكتاب الذى أقوم بتحقيقه . ومما يدل على أن كتاب "مرتبة الوجود ومنزلة الشهود" الذى جاء ذكره فى هذا النص ، هو بعينه كتابنا فى الرد على فصوص الحكم ، أن أحد عناوين كتابنا فى النسخة المحفوظة فى مكتبة برلين جاء مطابقاً لهذا العنوان الذى فى هذه الرسالة (أعنى رسالة ذيل الرسالة الوجودية) ، كما تقدم بيانه .

وبهذا تبين أن عنوان الكتاب محور بين أمرين :

(١) المرتبة الشهودية فى المنزلة الوجودية

(٢) مرتبة الوجود ومنزلة الشهود

وقد رجحت العنوان الثانى فى تسمية الكتاب ، ذلك لكون عنوانه جاء من مُنْفٍ آخر ، هو ذيل عليه ، وهو "ذيل الرسالة الوجودية فى نيل المسألة الشهودية" وهذا يعنى أن زمان تأليف هذا الذيل قريب من زمان تأليف الأمل ، فيكون عهد المؤلف بالممنف الأمل قريب ، لا يتطرق اليه ، عادة ، النسيان

وعلى هذا رجحت أن يكون عنوان الكتاب :
(١)
"مرتبة الوجود ومنزلة الشهود" .

(١) مما يجدر التنبيه اليه أنه وقع في هدية العارفين من ٧٥٢ عند تعداد المؤلف مصنفات علي القاري أنه عد من كتبه : "رد الغموس" وكتاب "المرتبة الشهودية في المنزلة الوجودية" على أنهما كتابان ، والصواب كما حققناه أنهما كتاب واحد .
كما وهم صاحب رسالة "علي القاري وأثره في علم الحديث" عندما ذكر هاتين الرسالتين ، أعنى "رد الغموس" و"المرتبة الشهودية في المنزلة الوجودية" على أنهما رسالتان مستقلتان . وأغرب شيء لفت انتباهي أنه جاء ببعض كلمات ديباجة رسالة "رد الغموس" ، وعندما تكلم عن رسالة "المرتبة الشهودية في المنزلة الوجودية" ذكر أنها مطبوعة في استانبول سنة ١٢٩٤هـ بعنوان "رسالة في وحدة الوجود" ، ولو اطلع الباحث على ديباجة هذه الرسالة لوجدها بعينها ديباجة "رد الغموس" . فهما رسالة واحدة لارسالتان .

المطلب الثالث : وصف النسخ المخطوطة

بحمد الله تعالى وتوفيقه وقفت على خمس نسخ للكتاب .
نسخة مكتبة الاوقاف العامة في بغداد ، ونسخة مكتبة الازهر ،
ونسخة دار الكتب المصرية ، ونسخة مكتبة بلدية الاسكندرية ،
ونسخة مكتبة برلين .

وقد تبين لي فيما بعد ، أن الكتاب مطبوع في اسطنبول
سنة ١٢٩٤هـ بعنوان "رسالة في وحدة الوجود" . فحرمتُ على
اقتناء المطبوعة ايضاً ، الى أن وفقني الله تعالى الى ذلك
وقد اعتمدت جميع النسخ في المقابلة وكذا المطبوعة
ايضاً ، اعتبرتها نسخة معتمدة للكتاب . عدانسخة مكتبة
برلين فانها لرداءة خطها وكثرة الطمس فيها ، وعدم وضوحها
اهملتها .

أما النسخ التي اعتمدتها فومفها الآتى :

- (١) النسخة المحفوظة في مكتبة الاوقاف العامة في بغداد
تحت رقم (٢/٦٨٠٠ مجاميع) . وهي تقع في (٧٠ ورقة) ،
قياسها (٢٢ x ١٥ سم) ، وعدد أسطر كل صفحة (٢١ سطراً) ،
وفى كل سطر (٨ كلمات) تقريباً . كتبت بخط نسخ جميل .
وهي لاتخلو من تحريف وسقط . ولم يرد في النسخة مايشير
الى ناسخها ، والى تاريخ النسخ . لكن ورد في الكتاب
الذى قبله ضمن فهر المجموعة ، وهو كتاب "فاضة
الملحين" لعلاء الدين البخارى فى الرد على فصوص
الحكم ، وهو مكتوب بخط نفس الناسخ ، مايلى : "وقع
الفراغ من كتابة رد الفصوص فى ربيع الاول سنة خمس
وستين ومائة وألف من الهجرة النبوية" . والكتابان
ضمن مجموعة واحدة وبخط واحد . فدل هذا على أن تاريخ
نسخ الكتاب هو المذكور آنفاً ، أو قريباً منه .

وعلى غلاف الكتاب تملك لبعض الأشخاص ، وهو : ترزى زاده
ممطفى بن عثمان .

وهذه النسخة منها مصورة في مركز البحث العلمى تحت
رقم (٢١١ عقيدة) .

* وقد رمزت الى هذه النسخة بالحرف (ق) .

(٢) النسخة المحفوظة في مكتبة بلدية الاسكندرية تحت رقم
(٣٠٧٥/١٣ح) . تقع في (٣٣ ورقة) ، قياسها (١٥ x ٢٣ س)
في كل صفحة (٢٣ سطرا) ، وفي كل سطر (١٥ كلمة) تقريبا
وخطها واضح ومقروء ، وأخطاؤها قليلة ، وهي لاتخلو من
سقط بعض الاحيان . وعليها تعليقات في مواضع كثيرة في
الهامش . وتاريخ نسخها سنة (١١١٨هـ) ، ولم يرد فيها
مايشير الى شخص الناسخ .

* وقد رمزت الى هذه النسخة بالحرف (ب) .

(٣) النسخة المحفوظة في مكتبة الازهر ، فمن مجموعة ، تحت
رقم (٧٧٥ مجاميع) حليم ٤٣٨٢٢ . تقع في (٣٦ ورقة) ،
من الورقة (٩٨) الى الورقة (١٣٣) . قياسها (٢١ سم) ،
وفي كل صفحة (٢٥ سطرا) ، وفي كل سطر (١٢ كلمة)
تقريبا . وهي مكتوبة بخط معتاد ، واضح ومقروء ،
ومجدولة بالمداد الاحمر . وبهامش بعض أوراقها تعليقات
وهي لاتخلو من تمحيف وسقط ، لكنه يسير جدا . وليس
فيها مايشير الى ناسخها والى تاريخ النسخ .

* وقد رمزت الى هذه النسخة بالحرف (ز) .

(٤) النسخة المحفوظة في دار الكتب المصرية ، تحت رقم
(٢٦٨) . وهي تقع في (٧٠ ورقة) ، في كل صفحة (٢١ سطرا)
وعدد كلمات السطر الواحد تتراوح ما بين سبع الى ثمان
كلمات ، غالبا . وهي مكتوبة بخط نسخ جيد ، واضح

ومقروء . ولاتخلو من أخطاء وسقط . وفي هامشها بعض التمحيدات والتعليقات .

* وقد رمزت اليها بالحرف (د) .

(٥) أما النسخة المطبوعة ، فكما أشرت ، أنها طبعت في اسطنبول سنة (١٢٩٤هـ) ضمن مجموعة رسائل تتعلق بوحدة الوجود وإيمان فرعون . وهي تقع في (٦٣ صفحة) من الصفحة (٥١) إلى الصفحة (١١٤) . وعدد الأسطر فيها (٢٩ سطرا) ، في كل سطر (١٤ كلمة) تقريبا . وهي قليلة الأخطاء والسقط ، لذا اعتمدتها في المقابلة والتحقيق كبقية النسخ .

* وقد رمزت اليها بالحرف (ط) .

* أما نسخة مكتبة برلين ، والتي أهملتها ، فهي ضمن مجموعة ، تحت رقم (٢٨٩٣) . وتقع في (٤٠ ورقة) من الورقة (٥٥٤) إلى الورقة (٥٩٤) . في كل صفحة (٢٧ سطرا) ، وفي السطر الواحد ما يتراوح من عشرة إلى اثني عشرة كلمة . ناسخها أحمد بن خليل بن مصطفى وتاريخ النسخ سنة (١١٧٦هـ) . وعندى مورة من هذه النسخة ، لكنها غير واضحة ، وفيها طمس في مواضع كثيرة . لذا أهملتها لرداءتها ، إذ ليست ذات أهمية ، فاكتملت بالنسخ السابقة .

المطلب الرابع : منهج التحقيق

(١) لما لم أقف على نسخة خطية للكتاب بخط المؤلف أو بخط أحد تلاميذه ، كي أجعلها أصلاً ، لجأت الى طريقة التلخيص بين النسخ المعتمدة ، فأثبت النص مقوماً ومصححاً ومقبوطاً ، باختيار النص المواب والاموب من بين تلك النسخ ، والاشارة الى الفروق في النسخ في الهامش .

وقد أهملت الاشارة الى الفروق في رسم الخط الواقعة في بعض النسخ ، كرسم لفظ "مشكاة" و"ملة" و"ثلاثة" وغيرها من اللفاظ . هكذا "مشكوة" ، "ملوة" ، "ثلاثة" . كما أهملت ايضاً الاشارة الى الفروق في عبارات تسبيح الله والصلاة على النبي ، والترضى على المحب . وماعدا ذلك فقد نبحت اليه .

(٢) عزوت الآيات القرآنية الى سورها ، ومحموبة بذكر أرقامها . وكذا خرجت الاحاديث والآثار ، محموبة ببيان درجتها من المعة والضعف وغير ذلك .

(٣) عزوت الابيات الشعرية والامثال الادبية الى مصادرها .

(٤) عزوت أقوال العلماء الى مصادرها ، قدر ما تيسر لي ، سواء المطبوعة أو المخطوطة .

(٥) ترجمت لكل علم ورد ذكره في الكتاب ، خلا مشاهير الصحابة .

(٦) عرفت بالفرق الواردة ذكرها في الكتاب .

(٧) علفت على المباحث الكلامية والعقائدية وغيرها من المباحث المهمة ، مفعلاً فيها ، غالباً ، آراء العلماء .

(٨) شرحت المصطلحات الموفية الوارد ذكرها في الكتاب .

- (٩) شرحت المفردات اللفوية المبهمة والغريبة .
- (١٠) لما كان المصنف كثير النقل عن شرح العقيدة الطحاوية دون أن ينبه الى ذلك ، لذا فقد اشرت الى هذا النقل بأن حمزت عبارات شرح الطحاوية بين قوسين ونبعت على موضعه من الشرح ، وذلك حتى يتميز كلام المصنف عن كلام الشارح .
- والله اسأل العداية والتوفيق ، وان يجعل عملي هذا خالما لوجهه الكريم ، وأن يطرح في هذا الكتاب البركة والقبول .
- انه سميع مجيب . والحمد لله رب العالمين .

صور من النسخ الخطية للكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وصل الاشياء بشئها وضميرها
وهو في عينها الحق يكون غيرها والصدق والاشهاد
على ان يبين نفعها وضرتها وعلى الله واعظا وبراتبه
واضربا المسافر له في السلوك سيراها اما بعد
فيكون المبلغ الى حرم ربه المادي في بسلطان عظم
الشاري الله وورسوا الى من صاحب حال مضور
الله قال بعض جهلة المتصوفة للشيخ الملقب بكلمة
التوحيد اعتقد ان جميع الاشياء باعينا باطنها
تجد مع الله وابعينا رجا هوها مغاير له وسواد
فقلت هذا كلام ظاهر الفناء مما قال في وحدة وجود
اولا بخلاف ما هو مذهب هذا الاشخاص فاشبهني
بعض الاخوان ان اوضح هذا الامر ورفق الامكان
من البيان فاقول وبالله التوفيق ويدون ارمه للشيخ
ان الله سبحانه كان ولا يمكن قبل ولا بعد شئ عند
اهل النسبة باظهار العلماء خلافا للفرسفة وبعض
الحكماء ممن يقول بحد العالم وجود بعض الاشياء
وهو مردود للشبهة فقال الله خالق كل شئ اي موجد
ممكن في عالم مشهود ومن المثال ان يكون حادث
بناصبه سبحانه بالقدم الموجد مع الله تعالى فلهذا
موجد فاني لا اثبتة تنافي الموجد بالقيس

قال رحمه

قال تعالى لا تعجل بالاحكام
المتعجلة والذي عرفة من التمساة الصوفية انه
تصورون ببقى المسائل ان ينظر حال كل كلمة ونصوة
كلمة التوحيد ^{التي} لا اله الا الله بغير التي والفناء الى التو
وعند الله ينظر القيوت والبقاء الى المولى وقد تقرر
في القواعد ان الله تعالى ليس محال لوارث فان
ما خدوت عباد ربه من وجوده لا حق وعدمه ساقط
فكونه مع القديم بغير الاقتران المقصود من كماله
التوحيد في كون شئ يستحق العبودية وانما
الربوبية لان الله استحقاق الامورية والا
فالحكاية فنانا رفيع بوجوده والله وبخاير ربه
ما سواه كما اخبر سبحانه عنهم يقول له وليك سائر
من خلق السموات والارض اى وجدا العلوية
والستغيات من خزان عدم الى صفته القود
التيوت الله اى التمساة الربوبية والجملة لمسا
الجلال والمثال من الارواح والوجود ان حقايق
الاشياء فابينة كما قال اهل الحق لان في بقىها بغيرها
بجامعة خلافا للتصوفا فابينة حيث حلولها على الكون
الحالية بطريق العاطفة الوجودية حيث رتبوها
معادلا لها فاعلم ان النفس لا لا اشتراك في نظر الى
جهاها الباطنية والظاهرة فتنوعا لافئته من الشئ

الفاسدة والنا ولا في الحكامسة فانه ينجس من الجس
 مستمرا حتى ان عطا حوائله وقد اسرفه على رعيته
 عند وجب حراية كثرته المولفة ويصنع على كل احد
 ان يترك فسادا وشقا فمروا كسادا فسادا فسادا
 العلماء وكملوا بعض الاكاد صا رسبيتا لانه لا تدر
 وسلا وازواج البلاد فسادا الله حسن الخاتمة الموهبة
 المطابقة للتجارة الشابة على وفق متابعه خافه
 اذ نيا رسالة واصحابه المفسدة والكلالة وسجان
 ريت ريت العزة فاصفون وسلاح على السبلان وكل
 الله ريت الفالين فالرعة ريت الله ريت الله ريت الله

كتاب المواقف



اثنيين فكيف بالالهة المنتهدة والذي نعرفه من
 السادة الصوفية انهم يقولون ينبغي للساكن
 ان يتطهر حال تكلمه او تصور كلامه التوحيد عند الله
 بنظر النقي والفناء الى الشئى وعند الله بنظر
 الشئى والشئ الى المولى وقد تعرضنا للفتايد
 التي قد سبجنا ليس بخلا للبرادث فان المحدث
 عبارة عن وجود لا جثا وعقد سائر فيكون مع
 القديم غير لا يثنى من المصور ومن كلمة التوحيد
 فيكون شئ يستحق العبودية واشياء الثبوتية
 لمزله استحقاقا للرهبة ولا فاكنا كالحوا
 عارفين بوجود الله ولما يريته لا سواه كما اخبر
 سبحانه عنهم بقوله ولينسا انهم من خلق السموات
 والارض الى وحده العلويات والسفليات من غير
 اللداع الى صفة الوجود ليعرفوا الله الى انما است
 الواجبا لوجوه المشتق لصفات لظلال الخلال
 من الكرم والبرود ثم علم ان احتياقي الاشياء غايته
 كاقا لا اهل الحق لان في نبيها لنبوتها حاصله فالقلا
 للتو نسطة لحيث حارها على الاوثر للميلانية
 ويطبق بهم الطائفة الواجودية حيث رتبوها
 ما عدا خلقها على الصمولات الاعتبارية نظر الى
 جهاتنا الوطنية والظاهرية فسيبوا كلامنا

بسم الله الرحمن الرحيم
 الذي اوجد الاشياء شيئا فشيئا وهو في عين
 اهل اليقين غير حكاه والصلاة والسلام على نبي
 نفسه ورضاه وعلى الله واصحابه واتباعه وارضاه
 المسايير من الله الى السلوك سيرها الى الله فيقول
 الما يثني الى حرمه المباركي على نبي سلطان محمد التاري
 انه ورد سؤا الرضا ج حال مصفوه انه قال
 بعض مائة المنتهدة للبريد عند تفتنة كل التوحيد
 اعتقد ان نبي الاشياء باعتبار طينها مظهر من الله
 وباعتبار ظاهرها مغاير له وسواه فقلت
 هذا كلام ظاهر الفساد ما ياتي الى وحدة الوجود والافاد
 خاضع من هيب اهل الجاد فالتمس من بعض الاجران
 ان اوضح هذا السر في مكان من البيان فاني
 رباعده الترفيق ويذكره ازمة الحقيقة ان الله يحاكم
 فان لا يري في قلبه ولا معه شئ من اهل السنة
 باجماع العالم خلافا للمفلا سنة وبعض اهل الكامن
 يقول مقدم المعارف ووجود بعض الاشياء وهو مردود
 لغيره نعم في خالق كل شئ اي موجود ممكن في عالم مشهود
 من انما لا يكون لالادث بيا طنة مستعدا للقد صير
 الموجد مع انه مخالف لمذهب الوحدان الاثنية
 تنافي الوحدة الحقيقية قال تعالى لا تعبدوا الا الله

الشيء

وَقَاتِلْ عِلْمَ التَّوْحِيدِ فَيُضَيِّقُ أَيُّ يَعْتَقِدُ مَا هُوَ الْقَوْلَانِ
عِنْدَ اللَّهِ نَكَالِي إِلَى نَا يُجِدُ عَالِمًا فَيَسْأَلُهُ وَلَا يَسْغُهُ
تَلْخِيرًا لِلطَّلَبِ وَلَا يَعْزُرُ بِالرَّقِصَةِ فِيهِ وَيَكْفُرُ
أَنَ وَقَعْنَا فَنَهَيْتُهُ وَقَدْ ثَبَّتْ عَنْ لِي تَوْسُفًا أَنَّهُ حَكَمَ
بِكُفْرِي قَالَ لَا احْتِبَالًا بَدَا بَعْدَ مَا قَبِلَ لَهُ أَنَّهُ كَانَ
يُحِبُّ سَيِّدًا لَا بَنِيًّا فَكَيْفَ يَكُنْ طَعْنِي فِي كَثِيرِهِ
إِلَّا بَنِيًّا وَأَدْعَى نَحْنُ خَتَمُ الْإِلَهِ وَلَيْكَا فَضْلُكُمْ سَيِّدَانِ
إِلَّا صَفِيًّا فَإِنْ كُنْتُمْ مَوْنًا حَقًّا وَمُسْلِمًا صَدَقْنَا
فَلَا تَشْكُ فِي كُفْرِي جَاعِدَةً ابْنِ عَزْرِي وَلَا تَتَوَقَّضِي
ضَلَالَةً هَذَا الْقَدْرُ الْعُزْرِي وَالْجَمْعُ الْغَيْبِي فَإِنْ قُلْتِ
هَلْ يَحْزُرُ السَّلَامُ عَلَيْهِمْ ابْنَتَا قُلْتِ لَا وَلَا رَدَّ
السَّلَامُ عَلَيْهِمْ أَنْتَاهَا بَلْ لَا يَقَالُ لَهُمْ عَلَيْكُمْ أَيْضًا
فَأَنَّهُمْ مُسْرَمُونَ لِيَهُودٍ وَالْمُضَارَكِي وَكَأَنَّهُمْ حَكَمُ
الْمُرْتَدِّينَ عَنِ الدِّينِ فَحُكْمُ مِنْهُ إِذَا عَطَسَ لِجَدِّهِمْ
فَقَالَ لِلْجَدِّ دَعْدَةً لِقَالٍ لَهُ تَرْجِعْ لِنَدِّهِ وَهَلْ يَجَابُ
بِيَدِي لِشَايَ اللَّهِ مَحَلَّ يَجِبُ وَكَذَا إِذَا مَاتَ أَحَدُ مِنْهُمْ
لَا يَحْزُرُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِمْ فَإِنَّ عِبَادَهُمْ السَّابِقَةَ
عَلَى عَقْدَانِهِمْ كَطَاعَانِهِمْ الَّلَا حَقَّةً فِي بَقِيَّةِ
أَرْوَاقِهِمْ فَالْوَا جِبْ — عَلَى الْحُكْمِ
فِي دَارِ الْإِسْلَامِ أَنْ يَحْزُرُوا مِنْ كَانَ عَلَى هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ
الْمُفَسَّدَةِ وَالشَّارِ وَالرَّاسِدَةِ فَأَنَّهُمْ اجْتَمَعُوا لِيُخَسِرُوا

مُدْخُلُ تَعَالَى بِنَا نَسْأَلُ فَتَعْلَمُ أَنْ يَتَبَاهَلَ فَمَا لَنْ تَكُنْ
أَحَدًا مَكَازٍ بِالْإِلَهِ وَكَاصِيَةً قَالَ فَتَعْلَمُ لِي لِسَبْسَمِ اللَّهِ
فَأَنْزَلَ فَتَعْلَمُ لَهُ قَالَ لَهُمْ أَنْ كَانَ ابْنُ عَزْرِي عَلَى هَذَا
فَالْعَبْدُ يُلْعِنُكَ فَتَعْلَمُ ذَلِكَ فَتَعْلَمُ أَنَا اللَّهُ أَنْ تَكُنْ
ابْنِ عَزْرِي عَلَى هَذِهِ فَفَالْعَبْدُ يُلْعِنُكَ فَتَعْلَمُ ذَلِكَ وَفَتَعْلَمُ
لَمْ اجْتَمَعْنَا فِي بَعْضِ رُسْتٍ نَهَضَاتٍ مَضْرُوبَةٍ لِي تَقْضِي
فَقَالَ لَنَا مَسْرَعَةً عَلَى رَحْلِي بِشَيْءٍ نَأْمُ فَانْظُرُوا فَتَحْظَرُوا مَا
رَأَيْتُمْ شَيْئًا قَالَ لَمْ أَلْقِ شَيْئًا يَهْجُرُ فَلَمْ يَرِ شَيْئًا أَنْتَ لِي الْمَنْعِي
أَنَّهُ ثَبَّتَ كَرْدَةً مِنَ الْكَافِرِينَ وَبَتَّيْعَ عَلَيْهِمْ أَنَّهُ مِنْ
الْمُؤْمِنِينَ يَدْرُسُ مِنْهُ مِنَ الْفَضْلَيْنِ وَأَنْزَلَ مِنْهُ
عَقِيدَةً ابْنِ عَزْرِي فَكَافَرُوا بِإِلْجَاعٍ مِنْ غَيْرِ التَّزَامِ وَأَعْمَا
الْكَلَامِ فَمَا إِذَا أَوَّلَ كَلَامَهُ بِمَا يَقْتَضِي حَسَنَ مَرَامِهِ
وَنَدْرَ عَزْرِي تَنَايَلَتْ مِنْ قَضَائِكِ لِحَقِيقَتِي هَذَا لِلْعَقَامِ
أَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ مَا يُصِغُّ أَوْ يَطْلَعُ عِنْدَهُ مِنْ دَفْعِ الْمَلَامِ
بَقِي مِنْ شَأْنِهِ وَتَوَقَّعَ أَنْ هُنَاكَ بَعْضُ الْمَتَاوَلِ إِلَّا أَنَّهُ
عَاجِزٌ عَزْرِي لَدُنَّا لِقَبْلٍ فَقَدْ فَضَّلَ الْعَالَمَةَ ابْنِ عَزْرِي
كَاسِبَتَا غَيْرَ شَيْءٍ فِي شَيْءٍ كَفَرًا لِيَهُودٍ وَالْمُضَارَكِي
وَعَاطِفًا ابْنِ عَزْرِي فَتَوَقَّعَ كَافَرًا هُوَ مَرُوفًا هُوَ حَكَمُ بَاهَا
وَأَمَّا مَنْ تَوَقَّعَ فَلَيْسَ يَعْزُرُ فِي دَامِهِ مَوْجُودًا لِقَوْلِهِ
سَبَّابُ كُفْرِهِ فَقَدْ خُذَ لِي مَامًا لِعَظَمِ وَالْمُهَامِ الْأَقْدَمِ
فِي الْعَقْدَةِ إِلَّا كِبَرًا إِذَا اشْتَكَلَ عَلَى لَا نَسْكَاتٍ شَيْءٍ لِي

تتلاحم

دقائق

المفرد لا يجمع

الشيء المفرد لا يجمع إلا بالشيء
مبطل بها ويجمع بالشيء المذهب
منها

والأشياء أي أوجدها للسلطات فالسلطات من حيث العلم التي هي الوجود
ليقتضين العلم بالآلات الواجب الوجود للشيء لمصطفات العلمان والملازم
الكم والقيود تتجلى علمان حقايقها الأشياء كما في تلك الحالة التي لا
في فيها يبرزها حاصله خلافا للسوفسطائية حيث جعلوها علم لا موهبه
التي لا يجمع ويعين به العلمانية الوجودية حيث يرتبطها علمها خلافا على
المفردات لا يعتد به نظر إلى جهة أخرى بل إلى طبيعة والظاهرية فتستعمل
حالات من السوفسطائية نظير التي هي حيث يرتبطها أن حقايق الأشياء تأخذ بالاعتناء
المعتد به في القعية فهم يحكم هذه المسألة في جدي من العلوم وليس إلا
ولما لا يطبع الأشياء حيث أنكرها الأساطيرية والادلة التفسيرية التي
تطرحها على حدود العلم الوهمي سوسي التي ذاتا وصفة فان الصفات
التي لا يجمع والغيرها عند أهل السنة وقد نفعت المعتزلة أهل الصفات و
الأساسية تميزا عند القدماء فبينما أن مقال هذا الماهل مع أن ليس
تحت مقال مخالف لاجماع أهل الأيمان إذ يلزم من قوله قدم بأهل الأيمان
وهو واضح البطلان وكلام هذا في قوله بعض المدفوعين بوزن وقدم
الركبات بوزنهم بركب للظواهرات وجوب أن لا يحصل شيء في العلمانية
الغيرية فيجاء من يميز ولا يميز لشيء الآلات ولا في الصفات ثم التوجه
في اللغة للكلام والظواهر بالشيء واحد في الاصطلاح فهو غير الآلات
اللازمة من كل ما ينشعر في الأشياء ثم يعيد في الإلهان والاولى حاد وصفا
محت في قوله على ركنه وجهه لا يستلزم التوحيد ما معناه فتعال التوجه
أن مقولان ما غلط بالاداء ونوعه في جانبك أو تصور من وجهك حيث
أحوالك فإله يتكلم في ذلك ويرجع إليه قول النبي قد سرت عن الحق حيد
أقوال القدماء من الحديث إلى لا يخطئ بك الله الواحد في غايته القدمان لا يحكم
على إلهه بخلافه شيء مما لا يوجد في الآلات ولا في الصفات فالت
فانزلة التفسير الأدوات ولا صفات الصفات فلا يتكلم في شيء وهو صحيح
البصير ولا قبل ومضى كونه لا يتكلم في ما يتكلم في ذاته وفي التفسير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أوجد الأشياء وشرها وخيرها وهو في عين أهل العلم
فإنه خيرها والصلوة والسلام على من بين يديها وخيرها وعلمها
وأصحابها وأما هذا حقايب السلام في قوله في المستلوك سيرها إلى بعد يقوله
الإنبياء الصديقين الباري على من سلمها هذا الحقايب في بوزن سؤال
من صاحب حال صفوه في قوله قال بعض جملة المتسوفين البرهان في ذلك
التوجه اعتقد أن جميع الإنبياء باعتبار ما يطرحها مع العلم باعتبار
ظواهرها مضافا إليه وسماه فقلت هذا كلام ظاهر الفساد ما نكح في هذه الآية
والإلهاد كما هو مذهب أهل الخفاء فالتسليمي بعض المؤمنين أن في
هذا الأمر في ذلك الحقايب من البيان في قوله وأهل التوفيق وبني الزينة
التي هي أن الله سبحانه كان ولا يكن قبله ولا بعده شيء عندنا بجمع العلم
خلقا للعلماء مستودع بعض الكرامة من يقول مقدم العلم وهو بعض
الأشياء وهو برده ولقولهم تعالى الله خلق كل شيء في ستة أيام وهو في
عالمه شهود ومن الخفاء أن يكون الخفاء في بيان حقيقة التوفيق أو جهد
مع برهانه في المذهب الموحدة فانه لا تنسب شيئا في الوجودية الشيعية قال
تعالى لا اتخذوا الهما شريكا لله في عبادة الله فالتسليمي في الوجودية الشيعية قال
الله تعالى لا اله الا هو يقولون ينطق الله بالإنسان أن ينطق حال تكلم أو توكفه
كل من التوحيد عن الله ينطق الله بالإنسان في الوجودية الشيعية قال الله ينطق
الإنبياء والجناد أن يكون له وقد تكرر في القرآن في الوجودية الشيعية قال الله ينطق
فإن الخفاء عبادات عن وجود لا حق وعدم سابق فتكون مع التوحيد غير الله
فلا يقصود من كلام التوحيد في القرآن شيء يستحقه المعبود وإنما يستحقه
الربوبية له لا يستحقها إلا الوهية واللا فالكلام كما عرفت موجود في العلم
ومعانية لا سواء كما أخبر سبحانه عن نفسه يقول ولكن سألهم من خلق السما

وَأَنَّ مَا ذَكَرَهُ الْكُورِنْثِيُّ الْخَامِسُ فِي سَلْسَلَةِ الذَّهَبِ فَقَطْلًا عَنْ بَعْضِ كِبَرَاءِ
الْعَالَمِينَ أَنَّ مَعَى الْأَمْرَ الْأَلَهُ لَيْسَ بِشَيْءٍ مَا يَدْرِي إِلَّا غَيْرَ الْمَذْمُومِ وَفِيهِ
صَحِيحٌ بَلْ غَيْرُ سَرِخٍ وَمَا هُوَ مِنْ شَرِبِ الْقِرْبَةِ الْوَجُودِيَّةِ الْفَالِاسِيَّةِ بِالْعَيْنِ
لَوْ مِنْ مَذْهَبِ إِبْرَاهِيمَ الْهَرَاتِيَّةِ الشَّهَوِيَّةِ بِأَنَّ بَنِيَتْ هَذَا الْمَثَلُ -
فِي رِسَالَةِ سَتَقْلَةٍ مِنْ التَّجَرُّدِ فِي كَيْفِ الْكَلَامِ الْمُتَّحِدِ
لَعَلَّ الْفَارِسِيَّ



الورقة الأخيرة من النسخة (٧)

يَسْمَعُ آخِرُ الْعَالِمِ لَا يَنْصَرِفُ الْوَقْفُ فِيهِ وَكَيْفَ أَنْ وَفَّقَاتُ تَقَرُّ قَدْ بَنِيَتْ
عَمَّا بِيَوْسَطِهِ أَيْلَهُ حَكْمٌ كَيْفَ مِنْ كَالِ الْمَلِكِ الدَّابِعِ مَا لِي أَنْ كُنْ كَانِ عَجِبِ
سَبِيحًا لِنَبِيٍّ أَيْلَهُ بِمَعْنَى فِي كَثِيرٍ لَا نَبِيًّا وَلَا دِينًا خَلَقُوا إِلَّا بِمَا لَمْ يَنْقَلِ
مِنْ سَيِّدِ الْأَصْفَاءِ فَإِنَّ كُنْتُ مَوْثِقًا حَقًّا وَبَسَالَةً مَدَامًا فَلَا شَيْءَ فِي كَفْرِ
جَاعَةٍ إِنْ عَرَفِي وَلَا تَوَقُّعَ وَضَالَةٍ هَذَا الْقَوْمِ الْقَوِيُّ وَلَيْسَ الْعَدُوُّ فَإِنَّ
قُلْتُ هَلْ يَكُونُ زَالِ السَّلَامِ بِلَهُ: إِيَّاهُ فَلَسَ لَا وَلَا رَدَّ السَّلَامِ عَلَيْهِ لِيَتَبَاهِ
بِالْإِقْبَالِ الْأَجْمَعِ وَلِكَيْلَهُمْ أَيْضًا فَأَيُّهُمْ تَزَيَّرُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى وَأَنَّ حَكْمَ حَكْمِ
الْإِسْلَامِ عَنْ دَلِيلٍ يَنْطَلِقُ مِنْهَا فَاعْطِشْ أَحَدَ مِنْهُمْ فَتَقَالُ لِمَوْلَى اللَّهِ الْإِقْبَالِ
لَمْ يَرْجِعْ اللَّهُ وَهَلْ يَجِبُ بِيَهْدِي إِلَهُهُ عَمَّا لَيْسَ وَكُلُّهُ أَوْ زَالَمَاتُ أَحَدٍ مِنْهُمْ
لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ وَأَنْ خِيَارَ رَهْمَتِ السَّابِقَةِ عَلَى اعْتِقَادِ نَبِيِّهَا بِالْإِقْبَالِ
الْمُنَاسِقَةِ فِي بَيْعَتِهِ أَوْ قَاتِلِهَا لَوْ جَبَّ عَلَى الْإِسْلَامِ فَمَا لَمْ يَسْلَمْ إِلَّا أَنْ يَجُودَ قَوْلُ مَنْ كَانَ
مِنْ هَذِهِ الْأَعْتِقَاتِ الْخَافِئَةِ وَالْأَتِ وَالْأَسَدِ قَاتِلِهَا لَيْسَ وَاعْتِقَاسِ وَاعْتِقَاسِ
أَعْدَاؤُهُ قَاتِلِ هُوَ اللَّهُ وَقَدْ أَحْبَبْتُ عَلَى رِيضِ الْأَمَمِ وَجِبَّ أَمْوَالِي تَكْتَلِفُهُ
الْكَوَانِ وَيَعْبُدُونَ عَلَى أَعْيَانِ دِينِمْ فَسَادَ شَقَاؤُهُمْ وَكَسَادَ نَفَاؤُهُمْ فَإِنَّ
سَكُونًا الْعَالَمِ وَاجْتِلَافًا بَعْضُ الْأَرْوَاحِ سَبَابِ الْمَرْفَعَةِ
وَسَبَابِ أَنْوَاعِ السَّلَامِ فَتَقَالُ اللَّهُ عَسَى الْخَاتَمُ الْأَكْبَرُ
الْعَالَمِيَّةِ السَّعَادَةِ السَّابِقَةِ عَلَى فَيَّ تَقَاتِلُهُمْ
عَاثِرًا لِمَنْ الرِّسَالَةَ وَهِيَ الْعَالَمِ
وَالْمَلَكُ الْأَرْوَاحِيَّةِ رَبِّهَا بِالنَّبِيِّ
عَمَّا يَنْصَرِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى
الرَّسُولِ وَالْأَلَمِ
رَبِّهَا لَيْلِي
عَالَمُهَا
رَحْمَةً
الْأَكْبَرِ



فهرس موضوعات الجزء الأول

فهرس الجزء الأول

المفحة

مقدمة

الباب الأول

عمر على القارى وحياته

- ٦٩/٣ الفصل الأول : عمر على القارى
- ٦-٣ مقدمة فى تاريخ ولادة على القارى
- المبحث الأول : الشاه اسماعيل المفعوى
- ١٧-٧ والحالة السياسية فى عمره
- المبحث الثانى : الحالة السياسية فى
- ٣٤-١٨ مكة المكرمة
- المبحث الثالث : الحالة الاجتماعية فى
- ٤٧-٣٥ مكة المكرمة
- المبحث الرابع : الحالة العلمية فى
- ٦٩-٤٨ مكة المكرمة
- ١٠٦-٧٠ الفصل الثانى : حياة على القارى
- المبحث الأول : فى حياته الاجتماعية
- ٧٦-٧٠ المطلب الأول : اسمه ونسبه وكنيته ولقبه ..
- المطلب الثانى : مولده وموطنه ونشأته
- ٧٥-٧٤ وأسرته
- المبحث الثانى : حياته العلمية
- ١٠٦-٧٧ المطلب الأول : طلبه العلم وأشهر شيوخه ...
- ٨٦-٧٧ المطلب الثانى : تلامذته
- ٨٩-٨٧ المطلب الثالث : مكافته بين أقرانه
- ٩٣-٩٠ المطلب الرابع : ثناء العلماء عليه
- ٩٥-٩٤ المطلب الخامس : آثاره العلمية ووفاته ...
- ١٠٦-٩٦

المفحةالباب الثاني**عصر ابن عربي وحياته**

١٧٦-١٠٧ <u>الفصل الأول</u> : عصر ابن عربي
١٣٤-١٠٧ المبحث الأول : الحالة السياسية
١٤٥-١٣٥ المبحث الثاني : الحالة الاجتماعية
١٧٣-١٤٦ المبحث الثالث : الحالة العلمية
	المبحث الرابع : مدى تأثر ابن عربي
١٧٦-١٧٤ بهذه الأحوال
٢٩٥-١٧٧ <u>الفصل الثاني</u> : حياة ابن عربي
١٨٦-١٧٧ المبحث الأول : حياته الاجتماعية
١٧٩-١٧٧ المطلب الأول : اسمه ونسبه وكنيته ولقبه ..
	المطلب الثاني : مولده وموطنه ونشأته
١٨٦-١٨٠ وأسرته
٢٢٦-١٨٧ المبحث الثاني : حياته العلمية
٢٠٣-١٨٧ المطلب الأول : طلبه العلم وأشهر شيوخه ...
٢٢١-٢٠٤ المطلب الثاني : رحلاته العلمية
٢٢٦-٢٢٢ المطلب الثالث : تلامذته
٢٧٦-٢٢٧ المبحث الثالث : مذهبه الفقهي وعقيدته
٢٣١-٢٢٧ المطلب الأول : مذهبه الفقهي
٢٧٦-٢٣٢ المطلب الثاني : تموفه وعقيدته
٢٩٥-٢٧٧ المبحث الرابع : ممفاته ووفاته
٢٩٠-٢٧٧ المطلب الأول : ممفاته
٢٩٥-٢٩١ المطلب الثاني : وفاته

الباب الثالث

أهم آراء ابن عربي وموقف العلماء منه

٥٧٤-٢٩٦ <u>الفصل الأول : أهم آراء ابن عربي</u>
٥٠٥-٢٩٨ (١) القول بوحدة الوجود
٢٩٩ تعريفه
٣٠٢-٢٩٩ صورته
٣٠٥-٣٠٢ تاريخه
٥٠٥-٣٠٥ وحدة الوجود عند ابن عربي
٣٣٥-٣٠٨ <u>نصوص ابن عربي في وحدة الوجود</u>
٣٦٩-٣٣٦ <u>مدور العالم (تكثر الواحد) عند ابن عربي</u>
٣٤٤-٣٣٩ <u>الفيض الاقدس</u>
٣٦٩-٣٤٤ <u>الفيض المقدس</u>
	وفيه مسائل فنية وهي :
٣٥٤-٣٤٦	* الموضوع الذي يتجلى فيه الحق
	* سبب تسمية ابن عربي صفات الحق واسمائه
	والتي هي مظاهر العالم ، بالممكنات
٣٦٤-٣٥٤	وماهية الممكنات عنده
٣٦١-٣٥٩	* مراد ابن عربي من العبادة الذاتية ...
٣٦٢-٣٦١	* مراد ابن عربي من مطلق تغذي الحق ...
	* خلاصة الكلام في ظهور العالم عند
٣٦٩-٣٦٤ ابن عربي
٣٧٦-٣٦٩ <u>التنزيه والتشبيه</u>
٣٩٥-٣٧٦ <u>الاطلاق والتقيد</u>
٤٠٤-٣٩٥ <u>بين الكل والكلّي</u>

المفحة

	<u>نصوص ابن عربي التي يوافق فيها عقيدة</u>
٤٧٦-٤١٥	<u>أهل السنة والجماعة والجواب عنها</u>
(أ)	نصوصه التي يبطل فيها الحلول والاتحاد وحلول الحوادث بذات الله عز وجل
٤١٠-٤١٧	<u>والاتصال والانغمال</u>
(ب)	نصوصه التي ينفي فيها عن الله المثل
٤١١-٤١٠	<u>والضد والند والشريك</u>
(ج)	نصوصه التي ينفي فيها الاحاطة بذات
٤١٧-٤١٢	<u>الله وحقيقته</u>
(د)	نصوصه التي يصرح فيها بأن الله ليس
٤١٨-٤١٧	<u>بجوهر ولا جسم ولا عرض</u>
(هـ)	نصوصه التي يصرح فيها غناه عن العالم
٤٢٧-٤١٩	<u>وعدم حاجته اليه</u>
(و)	نصوصه التي يفرق فيها بين القديم
	والحادث والواجب الوجود بنفسه والممكن
	ونصوصه التي يصرح فيها بانعدام
٤٥٣-٤٢٧	<u>الممكن</u>
(ز)	نصوصه التي يفرق فيها بين الخالق
٤٦٥-٤٥٤	<u>والمخلوق والرب والمربوب</u>
(ح)	نصوصه التي يصرح فيها بأن الله ماهو
٤٧٠-٤٦٥	<u>عين العالم</u>
(ط)	نصوصه التي يصرح فيها بأنه مافى احد
٤٧٣-٤٧٠	<u>من الله شيء</u>
(ي)	نصوصه التي يصرح فيها بالتفريق
٤٧٥-٤٧٣	<u>والتفاير بين صفات الحق وصفات الخلق</u>
٥٠٥-٤٧٧	<u>ابطال وحدة الوجود</u>

المفحة

٤٩٢-٤٧٧	* بطلانه عقلا ، وذلك من عدة وجوه
٤٧٩-٤٧٧	- الوجه الاول
٤٨٠	- الوجه الثانى
٤٩٢-٤٨٠	- الوجه الثالث ، وفيه ثلاثة مسالك ..
٤٨٢-٤٨١	المسلك الاول
٤٨٣-٤٨٢	المسلك الثانى
٤٩٢-٤٨٣	المسلك الثالث
٥٠٥-٤٩٢	* بطلانه شرعا ، وذلك من عدة أوجه
٤٩٦-٤٩٢	- الوجه الاول
٥٠١-٤٩٦	- الوجه الثانى
٥٠٥-٥٠١	- الوجه الثالث
٥٢٦-٥٠٦	(٢) القول بوحدة الاديان
٥٣٣-٥٢٧	(٣) افعال العباد
٥٤١-٥٣٤	(٤) نبوة الاولياء
٥٦١-٥٤٢	(٥) ختم الولاية
٥٧٤-٥٦٢	(٦) انقلاب العذاب عذوبة
	<u>الفصل الثانى : موقف العلماء من ابن عربى</u>
٥٨٩-٥٧٥	وآرائه

الباب الرابع

التعريف بكتاب قموص الحكم ورد المصنف عليه

الفصل الاول : التعريف بكتاب قموص الحكم

٦٦٧-٥٩٠	وشروحه والردود عليه
	المبحث الاول : التعريف بـ "قموص الحكم"
	والداعى الى تأليفه وأسلوبه
٦١٢-٥٩٠	فيه وأهم مسائله

المفحة

	المبحث الثانى : أهميته عند الموفية وبيان شروحه ومختصراته والردود
٦٦٧-٦١٣	عليه
٧٤٧-٦٦٨	<u>الفصل الثانى</u> : دراسة كتاب "رد الفصوص"
٦٧٤-٦٦٨	تمهيد فى موقف على القارى من ابن عربى
	المبحث الاول : الباعث الى تأليف الكتاب
٦٨١-٦٧٥	ومن المعنى بالرد
٦٧٩-٦٧٥	المطلب الاول : الباعث الى تأليفه
٦٨١-٦٨٠	المطلب الثانى : المقصود بالرد
٧١٣-٦٨٢	المبحث الثانى : عرض محتوى الكتاب
٧٣٤-٧١٤	المبحث الثالث : منهج المؤلف فى كتابه
٧٤٧-٧٣٥	المبحث الرابع : عملى فى التحقيق
	المطلب الاول : توثيق نسبة الكتاب
٧٣٦-٧٣٥	الى مؤلفه
٧٤٢-٧٣٧	المطلب الثانى : تحقيق عنوان الكتاب
٧٤٥-٧٤٣	المطلب الثالث : وصف النسخ المخطوطة
٧٤٧-٧٤٦	المطلب الرابع : منهج التحقيق